محمد ابراهيم نقد

في حوار حول النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية



محمّد إبراهيم نقد

في حوار حول

النزعات المادّية في الفلسفة العربية الإسلامية

قدّم له :

محمود امين العالم



١٩٩٢

التأليف محمد ابراهيم نقد

الناشر دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ص.ب. : ١١/٣١٨١ ـ ت: ٠١/٣٠٥٥٢٠

التنضيد شركة المطبوعات اللبنانية اللبنانية ش.م.ل.

الطبعة الأولى ١٩٩٢

هذا الكتاب...

محمود أمين العالم

كانت مفاجأة مدهشة سارة، أن أتبين بهذا الكتاب، جانباً جديداً بالغ الغنى والخصوبة للزميل العزيز والمناضل الكبير «**محمد ابراهيم نقد**». كنت أعرفه محلّلاً عميقاً عارفاً بأسرار مختلف حقائق الواقع السوداني والعربي في أنحائه السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكنت أتابعه بإعجاب شديد في سجون السودان المختلفة، أو متخفياً من حكومات البطش والاستبداد، مواصلاً أينما كان، وكيفما كان قيادته للحزب الشيوعي السوداني، باعتباره أميناً عاماً له، فضلاً عن مبادراته المتعددة الرصينة لتوحيد وتنشيط مختلف الفصائل والقوى السياسية والاجتماعية الحية في السودان، من أجل سودان ديمقراطي متحرر متقدم. ولعلي التقيت به لقاء سريعاً في زيارة خاطفة للسودان منذ سنوات، استشعرت فيها بشخصيته الدمثة وتألقه الذهني. على أني - أعترف - لم أكن أتوقع أن يكون وراء هذا كله، هذا المفكر الكبير الذي يستوعب استيعاباً نقدياً عميقاً القضايا الأساسية للفلسفة الغربية والفلسفة العربية الإسلامية على السواء، والذي يعي المنهج الجدلي هذا الوعي الحي الذي يخلصه مما يصيبه - في

كثير من الأحيان ـ من أمـراض الجمود التي نتبينهـا لدى العـديد ممن يتخذونه سـلاحاً لفكـرهم النظري ونضـالهم العملي. ولم تكن مفاجأتي انتقاصاً لما يمكن أن تنبته التربة' السـودانية من قـدرات فكرية وإبداعية، فما أغنى وأخصب هذه التربة، وإنما لعلها نـاجمة عما أتبينه لدى قادة وكوادر أغلب الحركـات الشيوعيـة واليساريـة عامة، فضـلاً عن السياسيـة خاصة، في حياتنـا العربيـة، من غلبة الطابع العملي، البرجماتي الخالص، على مجمل مواقفهم النضاليـة دون سنـد عميق من رؤية نظـرية أو منهـج موضوعي. نعم.. كـانت مفاجأة مـدهشة وسـارة لي، أن أتعرف على هـذا الجانب الفكـري (**لمحمد ابراهيم نقد**) متمَّثلاً في هذا الكتاب الذي يحاور فيه باقتدار فكر شهيدنا العزيـز العظيم «**حسين مـروة**» حول بعض مـا جاء في كتابه الموسوعي «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية».

وكتاب الزميل «**محمد ابراهيم نقد**» يصدر في جوهره عن تقدير عميق للجهـد الإبداعي الكبيـر لكتاب حسين مـروة ولما حققـه من إضاءة موضوعية لتاريخ الفلسفة العربية الإسلاميـة، منذ نشـأتها الأولى وعبـر تجليـاتهـا المختلفـة، مستنـداً في هـذا إلى المنهـج الجدلي، ولما أتاحته هـذه الإضاءة التـاريخية من إضـافة فلسفيـة إلى هذا التاريخ نفسه.

على أن المفكـر «**محمد ابـراهيم نقـد**» ينعش معـرفتنـا بهـذا الصنيع الفكري الكبير الذي خلّفه لنا حسين مروة، بتناولـه النقدي لبعض جوانبه، بما لا يقلل من تقديره لهذا الصنيع.

والحق، أن هذا الكتاب النقدي يكاد يغلب عليه ـ في تقديري ـ الجانب المنهجي، حتى أكاد أقول إنه «**مقال في المنهج**» مستعيـراً

عنوان الكتاب الشهير للفيلسوف الفرنسي ديكارت. فالفصول الأربعة لكتاب المفكر «**محمد ابراهيم نقد**» هي عرض للمنهج الجدلي، وامتحان لصحة تطبيقه في بعض جوانب من موسوعة **حسين مروة**. على أن الكتاب ـ في الحقيقة ـ يتخطى هذه الحدود ليقدم بوعي عميق ورحابة أفق، حقيقة المنهج الجدلي في مواجهة العديد من التشويهات التي تعرض ويتعرض لها عند بعض الكتاب والباحثين وخاصة في المدرسة الفلسفية السوفييتية. و«**محمد ابراهيم نقد**» ـ في هذا الكتاب ـ ينأى بالفكر الفلسفي عن أن يقتصر على صيغة اصطلاحية محددة، كما يرفض أن يتم حصر تاريخه واحتباسه في تحقيب معين مفروض عليه من خارجه. ولهذا فهو يتبين ـ بحق ـ أن القول بمرحلة «ما قبل النظر الفلسفي التي يقصد بها كتاب حسين مروة المرحلة الجاهلية الأولى وجزءاً من المرحلة الجاهلية الثانية من تاريخنا العربي، يُغفل عما كان هناك من نظر فلسفي في تلك المراحل الأولى كذلك. وهو نظر فلسفي له خصوصيته التي لا ينبغي إهدارها وقمعها باسم تعريفات توفيقية مستمدة من دراسات غربية تجعل من العقل اليوناني ـ الروماني المصدر الوحيد الأول للفكر الفلسفي الانساني، أو تقصر دلالات الفلسفة على مفاهيم وتصورات ومناهج محددة. فهناك في تلك المرحلة التي تسمى بما قبل النظر الفلسفي ممارسات ذهنية سابقة متبلورة في رؤى ومفاهيم وصراعات فكرية لا سبيل إلى انكارها أو تجاهلها، إن «**محمد ابراهيم نقد**» يسعى بهذا إلى تخليص دراسة العقل العربي من ذلك التحقيب التاريخي الذي يجرد هذا العقل من قدراته على النظر الفلسفي في التاريخ القديم. و«**محمد ابراهيم نقد**» لا يحرص على بيان وبراز هذا النظر الفلسفي

القـديم فحسب وإنمـا يحـرص كـذلـك عـلى كشف مـا يـزخـر به الفكر العربي الإسلامي المعاصر من محاولات واجتهادات لعلهـا تصطـدم بما يـرين على هذا الفكـر من ازدواجية مصـادر الثقافـة ومناهج التعليم من اتجاهات سلفية وأخرى حـديثة. إلا أن هـذا لا ينفي - في رأيه - ملامح فلسفية عـربية اسـلامية تتعـدد وتتنوع تياراتها واجتهادتها، وتتـوحد كـذلك بمـا بينها من أصـول وجذور مشتركة.

وينتقد «محمد ابراهيم نقد» ضآلة مـا حظيت به هـذه الفلسفة من عنـاية المنهـج الجدلي، سـواء في هـذا الفهم المغلـوط للفكـر العـربي الإسلامي عنـد هيجل، أو في الاشـارة العـابـرة لمـاركس وانجلـز التي لم تكن في الحقيقـة إلا تعليقـاً على دراسـات لكتّـاب آخرين أو في الاشارة العابرة للينين عن ابن خلدون.

ويحدد «محمد ابـراهيم نقد» المنهـج الجدلي القـويم لدراسـة الفكـر العربي الإسـلامي، فلا ينبغي في هـذه الدراسـة أن نتسلح بصيغـة ماركسية جـاهـزة لنبحث عن مـدى انطبـاقهـا على واقـع العلاقات الاجتماعية، وإنما ينبغي البدء بالدراسة الموضوعية لهذه العـلاقات، فـربما أسفـرت - كما يقـول بحق - «عن نمط مغـايـر، وتشكيلـة اقتصـاديـة اجتمـاعيـة ذات خصـائص خـارج حـدود التشكيلات الخمس وتابعها الاسيوي. فهذه التشكيلات لم تستنفـد كـل التشكيلات المحتملـة». والبحث التاريخي ليس تطبيقـاً لصيـغ مسبقـة جاهـزة وإنمـا هـو دراسـة عينيـة واستخـلاص القـوانين الموضوعيـة منها. فـالواقـع أغنى من أن نحبسه في هـذه الصيغ الجاهزة، وأغنى من أن نفسره بعامل واحد هـو الاقتصاد والانتـاج واعـادة الانتاج - على أهميتـه - ونسخ بقيـة العـوامـل المـاديـة

والروحية الأخرى، وهو أغنى كذلك وأعقد من أن نفرض عليه تعريفات محددة، كتعريف الوعي القومي مثلاً وتحديده بمرحلة تاريخية اجتماعية معينة، رغم أن البحث العلمي قد أثبت توافره في مراحل سابقة مختلفة. ولهذا لا بد - على حد تعبير «**محمد ابراهيم نقد**» - من انتشال المنهج الجدلي من الجمود والكسل الذهني وخنوع الهمة، ولا بد من احترام ومراعاة مختلف الاجتهادات والتنويعات الفكرية المختلفة «من أجل بلورة فلسفة عربية اسلامية معاصرة عقلانية تسع من الملل والنحل والفرق ثلاثاً وتسعين وربما أكبر. كلها ناجية» لا تكفير إذن ولا تقليص لخصوبة وتنوع الإبداع الفكري العربي الإسلامي.

بهذه الرحابة الفكرية يحذر «**محمد ابراهيم نقد**» من ذلك الربط الجامد بين الظواهر الفلسفية والفكرية المختلفة وأوضاع اجتماعية واقتصادية معينة في مرحلة من مراحل التاريخ ربطاً مباشراً، ذلك أن هناك - كما يقول - تداخلاً بين المضامين الفلسفية القديمة والحديثة. ومن التعسف الفرز المطلق بينها، ونسبة كل منها إلى وضع اقتصادي - اجتماعي محدد. فهذا سقوط في القولبة والتحديد الجامد المطلق للظواهر الفكرية والواقعية. ولهذا يتبين «محمد ابراهيم نقد» بوضوح ساطع ضرورة التمييز بين ما هو ايديولوجي وما هو علمي. فقد قام بمتابعة تاريخية تحليلية لمفهوم الايديولوجية منذ بداية نشأة المفهوم حتى معالجته الدقيقة عند ماركس وانجلز اللذين ميزا بوضوح بينه وبين التحديد العلمي، ثم قام بكشف ما وقع من خلط بين الايديولوجيا والعلم على يد لينين وتأثر الأدبيات السوفييتية عامة بهذا الخلط. ويبين «**محمد ابراهيم**

نقد» حدود ما هو علمي وما هو ايديولوجي ووظيفة كل منها في المجال المعرفي، مستكملاً بهذا رؤيته المنهجية الجدلية الصحيحة التي راح يعرضها وينميها طوال كتابه.

ما أحب في هذه «المقدمة ـ التحية» لهذا الكتاب أن أشير لمختلف الدلالات والإضافات في هذا الكتاب القيم، وإنما حسبي أن أؤكد في النهاية على أن الأهمية الحقيقية لهذا الكتاب تكمن في هذه الرؤية المنهجية الرحبة للنهج الجدلي، ولحركة الواقع الموضوعي، وفي الاحترام العميق الجاد لمختلف الاجتهادات ولتنوع الخبرات الفكرية الانسانية، وفي هذا الرفض الحاسم القاطع لكل تجميد أو قولبة لحركة التاريخ أو الفكر. وإلى جانب ذلك، هذا الوعي العميق بها في الفلسفة العربية الإسلامية من طاقات ابداعية واضافات عميقة في تاريخ الفكر الانساني، ومن امكانيات ما تزال تشق طريقها في واقعنا الراهن نحو المزيد من الكشف والإضافة. ولكن لعل أبرز فضائل هذا الكتاب، إلى جانب فضائله الأخرى، هذه اللغة الرصينة الرفيعة التي يمتلك بها «**محمد ابراهيم نقد**» ناصية التعبير الفلسفي المركز والصافي والجميل في آن واحد، والذي يصك بها العديد من المصطلحات الجديدة الموحية النابعة لا من مجرد ثقافة مقروءة، وإنما ـ أساساً ـ من خبرة ممارسات حية.

إن هذا الكتاب ـ على صغره ـ يفتح صفحة جديدة من الحوار النقدي الخصب في فكرنا العربي الإسلامي المعاصر، ويمسح عن جبين الكثير من الماركسيين واليساريين العرب ـ ولا أعفي نفسي منهم ـ الكثير من الممارسات الفكرية التي اتسمت بالجمود

والقولبة. ولهـذا يستحق الزميـل **محمد ابـراهيم نقد** من أجلـه كل تقدير وإكبار. وأتمنى أن يكون هذا الكتاب بداية لإضافات فلسفيـة أخرى ما أقدره عليها، تكون استكمالاً للمشروع العظيم الذي أنجز جانباً كبيراً منه شهيدنا العزيز العظيم **حسين مروة**.

تقديم

في مطلع الثمانينات، والديكتاتورية العسكرية الثانية تطبق على الأنفاس والأعصاب والأدمغة، احتفيت، بعد قراءة متأنية، باسهام حسين مروّة في تأصيل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في مؤلفه (النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية)، فقدمته بترحاب وحفاوة لقطاع محصور ومحاصر من القرّاء السودانيين المتعاملين مع الأدبيات المتداولة سراً. وأرجأت عامداً وبقصد بضع إشارات وتساؤلات ناقدة، ريثما أستكمل مقومات وأدوات النقد الفلسفي - بأن أتوفر ثانية لقراءة فاحصة، وأعود لمراجع ومصادر أستعين بها على الارتقاء بتلك الاشارات والتساؤلات إلى مستوى النقد المسهم والمكمِّل والمثري للمبحث - أي النقد كمقولة ديالكتيكية: سلب/ ايجاب، هدم/ بناء، نفي/ إثبات، نفي النفي/ الخلع - يمزج العمليتين ويوحدهما في فصل واحد لا يفصل بينهما زمان ولا مكان، ولا يحتاجان لحرف عطف يصل بينهما وصلاً ميكانيكياً في تتابع زمني أو تجاور مكاني.

لكن الحياة السياسية السودانية، لها التجلّة، ما سمحت بقراءة فاحصة. فقد أمسكت أحداثها برقاب بعضها البعض حتى تفجرت

الانتفاضة في منتصف الثمانينات، وأصبحت القراءة المنتظمة الجادة منالاً عزيزاً. فمن مناقب المشتغلين بالسياسة في السودان، إن لم يكن من مؤهلاتهم، أن يتغذى الواحد منهم من سنامه الثقافي الذي بناه قبل التفرغ لتعاطي شؤون السياسة.. لكنه قد يعاود القراءة إن اختزن عادتها، في ظروف تعتبر استثنائية في البلدان المتحضرة، وتعتبر في السودان «ضريبة وطنية» تحصّل قسراً بواسطة القوات المسلحة، اعتقالاً، أو سجناً أو اختفاءً، أو الثلاثة معاً.

في خاتمة الثمانينات دارت الحياة السياسية السودانية دورتها التقليدية، ونزلت برج نحسها العاطل، فأطبقت عليها الدكتاتورية العسكرية الثالثة ـ ضيفاً ثقيلاً، مكلّفاً ومهلكاً، تأخر عن موسم الاستضافة ربع قرن من الزمن وما تراكم خلاله من تجربة ومعرفة ووعي، طوى العالم بعده صفحة استقطاب الحرب الباردة، والمبررات: التاريخية للأنظمة الشمولية، أنظمة الرأي الواحد والصوات الواحد والتنظيم الواحد والمصير الواحد في العقم والبوار، فالتصدع فالانهيار...!!

وللمرة الثالثة توفر الوقت، اضطراراً، للمطالعة، لولا أن المراجع شحت، والمطابع جفت، والمكتبات أجدبت، وغاض الفكر، واستبدل المثقفون المغتربون ـ إن عادوا ـ الكتاب في أمتعتهم بالضروريات المنقذة للحياة.

عدت إلى مروّة ضمن من عدت إليهم في المعتقل، وإلى صفحات ورؤوس مواضيع في كراسات استعضت بها، منذ الديكاتورية الأولى ، عن المكتبة الخاصة وعن الاحتفاظ بالكتاب بعد قراءته، وكنت يوماً حريصاً على اقتنائه ضنيناً به. فتأسيس

المكتبة الخاصة وتجديد محتوياتها ورعايتها، يشترطان الدار المستقرة، إن عز استقرار الحياة، فما توفر الشرط الأول ولا استقرت السياسة السودانية على حال، ونحن نمسك بقرونها في حلبة الروديو.

جمعت شتات خواطر وانطباعات أنعشتها المطالعة، وصغتها مع الاشارات والتساؤلات في وجهة نظر. وددت لو عاش مروة لنواصل حواراً كان هو المبادر بطرح قضاياه وتقديم فرضياته في منتصف الخمسينات، والثورة العربية تكاد تقتحم السماء بزخمها وشعاراتها، لكن مروّة ظل يؤكد ويعيد ضرورة تجديد الفكر العربي الإسلامي وإخصابه في ذلك الزمن الأخضر.

استبقيت لمعالجةٍ لاحقة ـ إن امتدت فترة الاعتقال ـ أمتع إسهاماتِ مروّة في فصول مؤلفه عن عطاء التصوف في الفلسفة العربية الإسلامية، حيث أودع فيها أعذب ألحانه.. ويعود سبب الإرجاء إلى إخفاق جهودي وجهود أصدقاء وأخوة خارج أسوار السجن ثم عبر أسوار الاعتقال المنزلي في الحصول على مؤلفات بعينها لـ «هيجل» و«بيركلي» و«هيوم» لمقارنة ومقاربة أفكار قال بها رواد الفكر الصوفي العربي الإسلامي.. الحسن البصري، داود الطائي، السهروردي المقتول، ابن عربي، الشيرازي، معروف الكوفي، ذو النون المصري، أبو يزيد البسطامي، الحلاج، الجنيد البغدادي... ثم قال بمثلها رواد الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وشيخ طريقتها «هيجل» بمثاليته الموضوعية، ورواد الفلسفة المثالية الذاتية الانجليزية الموغلة في الذاتية حتى لتكاد تنداح في غموض الظلامية (obscurantism) لجماعات القرون الوسطى.. وما كان الهدف من المقارنة والمقاربة التباهي الأجوف

بأفكار وحقائق سبق إليها التصوف العربي الإسلامي في مجال الفلسفة، ثم توصلت إليها أوروبا لاحقاً. فالأساس عندنا وحدة وتكامل عطاء العقل الانساني عبر العصور.

كان القصد وما زال مباشراً وبسيطاً: تأكيد المضمون الفلسفي في الفكر الصوفي بمقارنة تصوراته ومفاهيمه ومقولاته بتلك المشابهة لها في فلسفات استكملت مقوماتها وتواصلت حلقات تطورها القديمة بالكلاسيكية الحديثة والمعاصرة، ولم تعان في نموها عاهة الانقطاع والانحطاط والجمود التي أصابت الفلسفة العربية الإسلامية والفكر الصوفي الذي شكل أحد مكوناتها في عهد ازدهارها. وكان الشق الآخر من القصد، البحث في معنى ومضمون مصطلحات المتصوفة ومكانتها في نظرية المعرفة: الخاطر، البادي، الباده، العارض، الوارد، اللوائح، الطوالع، اللوامع، الشوارق، الحدس، الفطنة.

وتبقى رغبة الاقتراب الحميم من أصول الفكر الصوفي العربي الإسلامي في حقل الفلسفة ونظرية المعرفة، واستلهام جسارته الأسطورية في اقتحام المجهول، وفي منازلة الجهل في ذاك الزمن، تحت سطوة أولئك الحكام، في غياهب تلك السجون، تحت لسع تلك السياط، وأرجوحة حبل المشنقة، لقاء سلوكهم طريقاً إلى الحقيقة غير الطريق السلطاني، طريق السابلة، طريق القوافل ورحلة الشتاء والصيف.

إن فات هذه الصفحات أن تكون مادة حوار مع مروة، فلتكن مشروع صفعة على العقلية المريضة الآثمة التي استهدفت دماغه، فأرسلت من أطلق عليه الرصاص واغتاله، لأنها أدركت ـ في ظلاميتها ـ خطورة ومضاء سلاح الفلسفة العربية الإسلامية في

معركة العقـل والعقلانيـة في حاضـر ومستقبل المجتمعـات العربيـة الإسلامية.

الخرطوم، المنزل، المعتقل
ديسمبر ١٩٩٠

مقدمتان ونتيجة

«على اننــا نضــع استنتــاجاتنــا كلها في هــذا الكتاب موضع المناقشــة والمراجعــة»

حسين مروة[1]

المقدمة الأولى على الـطرف البعيد المتبـاعد للجـذور المعرفيـة للفكر العربي الإسلامي، الضاربـة في أغوار مـاضٍ سحيق، يتجاوز التحقيب المُتواضَع عليه في عصر التدوين، وأخذ به مروّة كمـدخل لحدود التاريخ الذي ينطلق منه مسار مباحثه الفلسفية - أي جـاهلية أولى، وجاهلية ثانية مداها القرنان الخامس والسادس بعـد الميلاد. وشهـدت الأولى مولـد إبراهيم الخليـل عليه السـلام، وشهد الثلث الأخير للثانيـة مولـد رسول الله نبي الإسـلام محمد بن عبـد الله، (ص). ولا جنـاح على مـروّة في مـا اختـار، حيث أتقن وبحضـور ذهني ومعرفة، معالجة الحقبة الثانيـة، رامزاً لهـا بمصطلح «مـا قبل النظر الفلسفي»، بانتقاء واصطفـاء مستنيرين للظاهـرات والحادثـات

(١) حسين مروة: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية: جـ ٢، دار الفارابي، بيروت، طـ ٤، ١٩٨١، ص ٤٣١.

والشواهد في منهجيـة متسقة، أفضت بـه في يسر إلى خـلاصة، أن وعي تلك الحقبة كان يستكمل مقوماته لاستقبال فكرة التوحيد، عبر مخاض المجاهدة الذهنية وقلقها واضطرابها. وقـد لخّص تجلياتهـا بفقرة من المفكر الإسلامي الشيخ مصطفى عبد الرازق، مفادهـا أن العرب عند ظهور الإسلام كانوا: «يتشبثون بأنـواع من النظر العقلي تشبه أن تكون من أبحاث الفلسفة العلمية لاتصالها بما وراء الطبيعة من الألـوهية وقِـدَمْ العالم وحـدوثه، والأرواح والمـلائكة والجن.. وكانوا حين نزول القرآن في منازعة وجدل في العقائد الدينية، وكان البحث في إرسال الرسل والحياة الآخـرة وبعث الأحياء من المـوت موضع الأخذ والرد على الخصوص بين النِحل المتباينة»[٢].

لكن،

ماذا عن ثمانيـة عشر قـرناً من التـاريخ المـدوّن؟ أيستقيم حبسها في مصـطلح «مـا قبـل النـظر الفلسفي»؟ معين ١٣٠٠ ق.م، سبـأ ٨٠٠ ق م، ثم قتبان ومن بعدها حمير التي عاصرت القـرن الأخير لتاريخ ما قبل الميلاد، وطعنت في قرون مـا بعد الميـلاد حتى عام ٥٢٥؟ ومـا كـانت تلك الكيـانـات ممـالـك وحسب، بـل كـانت حضارات بالمعنى الدقيق للحضارة، نـظم سياسية ادارية اجتمـاعية اقتصـادية، مؤسسـة دولة وتشـريع، لغـات وأبجديـة مكتوبـة، فنون وآداب ومعمار، ونظر في شؤون الكون والمعرفة والإنسـان. وحيثما أثار العقل الإنساني إشكالية ثالـوث الوجـود ـ المعرفـة ـ الانسان، نشأ النظر الفلسفي في شكله الجنيني، من تعبيره العفوي، في ثنايا الأسطورة والأحاجي والخرافة والمثل السائر، لا فرق، فإنه وفي أي شكل تجلّى، يظل كـامناً في المعتقـد الديني، كيفمـا تفاوت تبلوره

---

(٢) نزعات: جـ ١، ص ١٧٧، ٢٧٩، ٢٩٩.

وانفصاله عنه في منعطف أو آخر، في مسار تدرج المعرفة، ومعارج الوعي العصية.

ما كانت القرون الثمانية عشر مغلقة على ذاتها في الحيّز الجغرافي لجزيرة العرب أو النطاق الإداري لمملكة ما. كانت بؤر إشعاع، ومراكز التقاء وتفرُّع لطرق تجارية، ساحات تفاعل حضاري لشعوب وأقوام وقبائل ذلك الزمان، وميادين حروب وغزوات، ومن حولها تنشأ الفلسفة اليونانية: القرن السابع ـ الخامس ق.م، وفلسفة الهند: القرن السادس ـ الخامس ق.م، وفلسفة الصين: القرن السابع ـ الثاني ق.م، وبمحاذاتها ديانات ومعتقدات وفلسفات فارس، وموصولة صلتها عبر بحر القلزم بحضارة الفراعنة، وبشرق أفريقيا عبر باب المندب، يعبره الكوشيون ومعهم المعرفة والمعتقدات من حضارة مروى والخيال الجامح للأسطورة الأفريقية، فوق صلة الأرومة لسليمان وبلقيس وسلالات العرش الأثيوبي. فهل اندثوت تلك الحضارات وأصبحت أثراً بعد حين وانسلّت من حوض شفاعة النظر الفلسفي؟ أم أن النظر الفلسفي لا تكتمل بنيته إلا بلبنات هيكل العقل اليوناني ـ الروماني أو الهيليني اللاتيني؟

مروّة يشير إلى ظاهرة القطع والوصل، التقطع والاستمرارية في التاريخ الإنساني: «تاريخ العرب قبل الإسلام تعرض لحالة من الانقطاع التاريخي في حركة تطوره، ربما كان لها أمثالها في مراحل سابقة أيضاً[٣]، ويضيف أن الظواهر التي عُنِي بمعالجتها في سياق مباحثه لفترة ما قبل النظر الفلسفي في مرحلة الجاهلية، دليل على

---

(٣) سابق ص ١٨٠ ـ ١٨٣.

أنها: «نتاج استمرارية في حركة التطور التاريخي مع أشكال من التقطع، لها شكل واحد... وهذا القطع هو العلاقة الفارقة بين مرحلة الجاهلية الأخيرة، ومراحلها السابقة التي كانت تحمل من مقومات التطور ما يصح أن يكون عاملاً لدفع هذه المقومات نحو تطور أوسع وأعمق يشمل أقساماً أخرى من شبه الجزيرة العربية». وبسياق منطق مروّة، يصبح ذلك الدليل وتصبح تلك المقومات حافزاً لدفع النظر الفلسفي نحو هاتيك المراحل السابقة، لا إلجام وتسمير حركته بجبرية الجاذبية، كما الفاصل المداري، بين خطي القرن الخامس والقرن السادس للميلاد.

سؤال نوعي لا يحظى بإجابة من مروّة: أي قسم من شبه الجزيرة العربية، مأهول بمضارب وحمى قبائل عربية لم يتأثر بمقومات المراحل السابقة التي ارتقت بالعقل العربي لتقبُّل فكرة التوحيد، وأي قوم، أي قبيل، في أنحاء الجزيرة وعلى مدى المراحل السابقة لجاهلية الأولى والثانية لم تطرق آذانه وتخاطب وجدانه فكرة التوحيد على تواتر الرسل والأنبياء؟! تطاول مستقبح، الظن أن مروّة لم يفطن للإجابة. فمعه تصدق ملاحظة أبي عثمان المازني: «من أراد أن يعمل كتاباً كبيراً في النحو بعد سيبويه فليستحِ»[٤]. فالمطعن لا يمس معرفة مروّة بالتاريخ العربي الإسلامي، إنما مأزق حصره ممهدات النظر الفلسفي في حقبة بعينها، وإن اعتبرها تركيزاً مكثفاً لحصيلة المعرفة للحقب السالفة، فوضعت العقل العربي في حالة التهيؤ والقابلية والاستعداد للتحول الكيفي العميق، للقفزة الهائلة نحو التوحيد، بشقيه الإيماني والمعرفي. ولعل مروة قد أصاب عندما لجأ للقرآن

---

(٤) ابراهيم مصطفى: احياء علوم النحو، القاهرة، ١٩٣٦ ص

الكريم، لا بوصفه الظاهرة الكبرى للإسلام وحسب، بل وبوصفه المصدر والمرجع الذي يعرض مختلف الأديان، والنزعات، والعقائد التي كان لها حضور في عالم أهل الجاهلية في الجزيرة[٥]. على أن القرآن لا سواه، يقدم الشواهد على شتى ضروب النظر الفلسفي قبل الجاهلية الأولى والثانية. وإذا ما أجملت الآية التي استشهد بها مروّة ـ سورة الحج: ﴿إنّ الذينَ آمَنُوا والذينَ هَادُوا والصّابِئِينَ والنّصارَى والمجوس والذينَ أشركوا..﴾، وركزت بؤرة الضوء على بانوراما اللوحة، كما تبدّت عشية الرسالة المحمدية، فإن آيات أُخر تابعت تشكل الخطوط والألوان والظلال:

● ﴿لقد أرسلنا قوماً إلى قومه فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره...﴾ الأعراف ٥٩.

● ﴿وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح...﴾ الإسراء ١٧.

● ﴿وإلى عاد أخاهم هوداً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره...﴾ الاعراف ٦٥.

● ﴿ وإلى ثمود أخاهم صالحاً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره...﴾ الاعراف ٧٣.

● ﴿وابراهيم إذ قال لقومه اعبدوا الله واتقوه ذلك خير لكم...﴾ العنكبوت ١٦.

● ﴿وأوحينا إلى إبراهيم وإسمعيل وإسحق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داوود زبوراً﴾. النساء ١٦٣.

● ﴿وإلى مدين أخاهم شعيباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من

---

(٥) نزعات: جـ ١، ص ٣١٩.

إله غيره. . .﴾ الاعراف ٥٨.

المؤرخون والآثاريون أدرى بتحقيق وتوثيق المدى في الزمان بين نوح عليه السلام والقرون التي هلكت بعده، وتواتر الوحي حتى ظهور الإسلام. وعبر ذلك المدى وخلاله تتزامن فكرة التوحيد، مفهوم التوحيد وبذرة النظر الفلسفي، كخلفية تاريخية لمسار الفلسفة العربية الإسلامية. فوصول العقل الانساني من كافة الحضارات القديمة لتقبل تصورٍ وفكرة ومفهوم التوحيد، وتأهه لاستيعابها وإدراكها إدراكاً عقلياً، والتعاطي الذهني المجرد مع معطياتها ونتائجها في حقل المعرفة وشؤون الحياة، تساوى مع وصوله لاستخلاص الكليات، المقولات «Categories».

تأسيساً على تحقيب مروة، أو الذي أخذ به، يستعصي قبول فرضية تدني مستوى المعرفة العقلانية سواء في الجاهليتين، أو ما توارثناه من الحضارات القديمة[٦]. فجهل الجاهلية، على اختلاف وتعدد منطلقات التفسير، محوره البعد عن التوحيد ـ وكفى بذلك جهلاً وبداءة في مسار العقل وملكاته الإدراكية ـ لكنه مجال لا ينسخ، ولا يلغي، تراكم المعرفة في شتى ميادين الحياة، بما فيها معاناة العقل للوصول لفكرة التوحيد. ولو كان الأمر غير ذلك، ففيم كان ذلك السجال المرهق والتحاجج المتوتر في القرآن مع أكثر من جبهة وأكثر من جماعة وأكثر من فرد: مع مشركي مكة وغير مكة، مع أهل الكتاب بجناحيهم اليهودي والمسيحي، ومع المؤمنين أنفسهم حول كل قضية وكل حدث من قضايا وأحداث ما قبل

---

(٦) يأخذ مروّة بالمضمون الوارد في الآية ٢٦ سورة الفتح: ﴿وإذا جعل الذين كفروا في قلوبهم الحمية حمية الجاهلية﴾. كمضمون أخلاقي سلوكي وليس بمعنى الجهل المضاد للمعرفة. جـ ١، ص ١٧٧.

الرسالة؟ ولئن عرفت الجاهلية ذميم العادات ووحشي السلوك، كوأد البنات مثلاً، وحاربها الإسلام في ما حارب، فما انتقص من مستوى المعرفة العقلانية تقليد عروس النيل في حضارة الفراعنة، وحق السيد في قتل عبده في حضارة أثينا، وحلبة مصارعة الكوليسيوم بين العبيد والعبيد، والعبيد والكواسر في حضارة روما...

وماذا عن اللغة؟ وعاء، الفكر وأداة التعبير عن المعرفة في مفرداتها الحسية وتعميماتها العقلية، وهي اللصيقة التشكل والميلاد والتطور، كم التوأم السيامي، مع المعرفة؟ ما يورده مروّة عن اللغة العربية، كان وحده حرياً بنقد مصطلح «ما قبل النظر الفلسفي» قروناً وأحقاباً سابقة للجاهليتين: «... ظهر الإسلام فوجد اللغة المعبّرة عن دعوته بمبادئها، وتفسيراتها للعالم، وتشريعاتها، حاضرة وقادرة على أداء كل ذلك سواء بدلالاتها السابقة المباشرة، أم بالدلالات الجديدة غير المباشرة، التي خضعت بطواعية مدهشة، لكل المضامين الجديدة في هذه الدعوة، بكل ما حملت من مبادىء وعقائد وتشريعات..»، ثم يضيف: «اللغة القرآنية الرفيعة البيان، حتى أعلى مستويات البيان العربي، هي أهم ظاهرات الاستمرارية التاريخية لحركة تطور المجتمع العربي قبل الإسلام... إن هذه اللغة الناضجة ليست ظاهرة لغوية مجردة، بل هي، بجوهرها، ظاهرة اجتماعية... وليس المستوى المتطور الذي تجلّت به في لغة القرآن سوى شكل من أشكال الثقافة في عصر الجاهلية»[٧]. في الجاهلية وحسب؟ أم أن لعناصرها ومكوّناتها تاريخياً تخصّبت خلاله بتبادل وتدافع الإنسان العربي

---

(٧) سابق: ص ١٨٤.

وبيئتـه، أو الإنسـان والانسـان في ذلـك المحيط ومـع مجتمعـات الجوار، هضمها العقـل العربي وتمثلهـا وأعاد خلقهـا وأودعها لغتـه التي تخـطت علوم العـرب المألـوفة، إلى الإفصـاح عن مـدركـات عقلية؛ مفاهيم، أخيلة فنيـة جماليـة، ومقولات الحكمـة ـ الحكمة ذات الدلالة الحميمة، والأصدق تعبيراً وأصالة عن مصطلح «ما قبل النظر الفلسفي»، وأرقى منه مضمـوناً وإيحـاءً؟ وماذا تعني الفلسفـة في نهاية الأمر؟

من أي وجه أتى مروّة تلك الثقافة ومكوناتها وعناصـرها، ألفـاها عصـارة ممارسـة ذهنية معـرفية ممتـدة في الزمـان قبـل معين وسبـأ والعـرب البائـدة، تبلورت في رؤى ومفاهيم ومقـولات اختـرق بهـا العقل العربي حجب علاقة الأرض بـالسماء، وعـلاقته بهمـا. ومن أمثلتها:

أ ـ المعتقدات الوثنية، على ضلالهـا ومجافـاتها للعقـل، وعلى حـالتها الـرثة المتخثـرة المهترئـة والمضمحلة التي آلت إليهـا على أعتاب الرسالة المحمدية، تقلبت بهـا الأطـوار، كظاهـرة تـاريخية، وتوالت استحالاتها الذاتية (metamorphosis)، وتعددت تبياناتها، الـطوطميـة (totemism)، والانـيميـة (animism)، والشيئيـة (felishism)، وتبـادلت التـأثيـر والتـأثـر مـع فلسفـات ومعتقـدات وأساطير اليونان وفارس والهند والفراعنة وأفـريقيا، وأدركها شيء غير قليل من نفوذ اليهـودية والمسيحيـة والهرمسيـة، حتى استقرت على أنهم لا يعبدون الأوثان في ذاتها، لكنهم يتقربون بها إلى الله زلفى. وما تبقى لها سوى رصاصة الرحمة. ومع ذلك، وبحكم خيوطهـا في نسيـج تلك الثقافـة، اكتسبت بعض رموزهـا مضـامين جـديـدة في ديانات التوحيد: الحجارة التي نصبها موسى على ذيل الجبل تذكاراً

لتدوين كلام الله، صخرة بيت المقدس، الحجر الأسود في الكعبة، الحجر الذي أقامه يسوع عندما أخذ العهد على شعبه، رمي الجمرات. . .[٨].

ب ـ تشابكت وتداخلت في نسق تلك الثقافة تعاليم ديانات التوحيد، اليهودية والمسيحية، ومعتقدات التوحيد للصابئة والحنفاء، ورفدتها برؤاها ومفاهيمها المفارقة وأدواتها المعرفية. وقد تثير الجدل، كما تثير الفضول، الفرضية الزاعمة أن التوراة خرجت من جزيرة العرب[٩]، وأن اليهود لواحدة من قبائل البدو[١٠]،

---

(٨) الشهرستاني: موسوعة الملل والنحل. مؤسسة ناصر للثقافة: بيروت: ١٩٨١، ص ٢٣٦ ـ ٢٤٢، يورد الشهرستاني شواهد عن ضوابط مجتمع الجاهلية مثل تحريم زواج الأمهات والبنات والخالات والعمات وجمع الأختين، الطلاق ثلاثاً، الختان، طهارات الفطرة من مضمضة واستنشاق وقص الشارب، الفرق، السواك، الاستنجاء، تقليم الأظافر، نتف الإبط، حلق العانة. كما أورد مناسك الحج والعمرة، الطواف بالبيت سبعاً، مسح الحجر، السعي بين الصفا والمروء، يوم عرفه، النحر يوم العاشر من ذي الحجة، الاقامة بمنى، كما أورد تقليد الغسل من الجناية، وغسل الميت والكفن والصلاة، والقانون العرفي بقطع يد السارق اليمنى، وصلب قاطع الطريق. . . ويبقى ما أورد، من مناظرات الصابئة والحنفاء لغزاً ومأزقاً في مسار الفكر العربي الإسلامي، ص ١٢٧ ـ ١٤٢. سواء نقلها عن أصولها أو كما صيغت دلالاتها على يد المتأخرين. فالمضامين المتصارعة في المناظرات فلسفية الجذور.

(٩) كمال الصليبي: التوراة جاءت من الجزيرة العربية ـ ترجمة عفيف الرزاز: مؤسسة الأبحاث العربية: بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦، ص ١١ ـ ١٢.

(١٠) ف. إنجلز: رسالة ١٨٥٣/٥/٢٤ لماركس: المراسلات.

أسسوا مملكة لهم بين القرنين السادس عشر، والحادي عشر قبل الميلا، في بلاد السراة بين الطائف ومشارف اليمن في ما يعرف اليوم بمنطقة عسير.

أيجوز منطقاً وواقعاً تصنيف العقل العربي بصيغة ما قبل النظر الفلسفي، وهو في معمعان صراعات كل هذا الزخم من التعاليم والمعتقدات، مع بعضها بعضاً، ومجتمعة، مع الوثنية؟ حقاً لقد خسر المفكر العربي الكثير وفقدت معه الحضارة والثقافة العربية الإسلامية أكثر، بفقدان أي أثر يوثق لمحصلة تلك الصراعات وجذورها وتربتها المعرفية. وقد توقف مروة ملّياً عند ظاهرة الحنفاء ومعتقداتهم المدوّنة في حكَمة لقمان: «ظاهرة الحنفاء بجوهر دلالاتها وأبعادها التاريخية... كان لها معنى الظاهرة سعةً وشمولاً بحيث وجدت الطريقة لنفسها أن تظهر باسم مجلة لقمان أو حكمة لقمان. ووجدت في الإسلام تعبيراً عن دلالاتها وأبعادها بشكل أفضل»[11].

جـ - ضجيج الصراع المتحدر من تلك العصور، وإن خبا في فجر الإسلام. لكنه تفجر مجدداً في ضحاه من خلال مناظرات الفرق والنحل التي استعصمت كل منها بآية من القرآن تسند نظرها، واستشهدت بأخرى تكفِّر خصيمتها، وأدرفتها بثالثة تصلها بمعتقدات الوثنية.

في هذه المجالات الثلاثة، مثالاً دون حصر، نظر عقلي ذو جدارة مستحقة، بمعضلاته وإشكالياته ومسائله ومنطقه الحامي؛ يتمرد على تحقيب مروّة له بمرحلة النظرة البسيطة المباشرة العفوية للعالم، بالحدس والتخمين والفرضية، كمرحلة سابقة للنظر

(۱۱) نزعات: جـ ١، ص ٣١٨.

التركيبي التجريدي المعقد تصاعداً إلى أولى مراحل الوعي الفلسفي[١٢] ـ وهو التصنيف النمطي الذي تتعامل به المقررات الأكاديمية للمدرسة الفلسفية السوفييتية في تطور نظرية المعرفة.

أوَليست النظرة البسيطة المباشرة، العفوية، بالحدس والتخمين والفرضية، للكون في وحدته وشموله، هي التي أمدّت بواكير الفلسفة اليونانية ذلك البهاء والألق المعرفي المدهش؟ وأية وظائف معرفية أخفاها ابن سينا على الحدس: سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول كمن يرى تشكل استنارة القمر عند أحوال قربه وبعده عن الشمس فيحدس أنه يستنير من الشمس... والغزالي: النور الإلهي الذي يُقذف في الصدر قذفاً... وديكارت: التصور الذي يتولد في ذهن خالص مُنتبه عن مجرد الأنوار العقلية.... وسبينوزا: المعرفة الحدسية لماهية الشيء معرفة كاملة يكوّنها العقل في ذاته ويؤلف منها سلسلة من حقائق أكثر تعقيداً... وكانط: الحدس الحسي واستقباله المعطيات من خارج ووظيفة الحدس القَبْلي á priori للزمان والمكان... وفي البرزخ الرمادي بين الفولكلور وتاريخ الفلسفة: الخليفة المأمون يرى في المنام أرسطو فتبدأ حركة الترجمة، وأرخميدس يطفو سابحاً في حوض السباحة فتنحل العقدة الرياضية الفيزيائية لعلاقة الكثافة والكتلة، ونيوتن يسترخي في ظل شجرة التفاح فتسقط التفاحة فيومض البارق الأخير في نظرية الجاذبية، وديكارت يرى في ما يرى النائم أن صوتاً يستحثه أن أنهض وشيّد هيكل العلوم جميعاً بنفسك..

عطاء مروّة في (النزعات)، يحفز البحث عن منشأ وتطور الشق

---

(١٢) سابق ص ٩٣٨.

الأبستمولوجي للفلسفة العربية الإسلامية لتبديد الوهم التقليدي الذي جرَّد العقل العربي من قدراته في النظر الفلسفي في التاريخ القديم، أو ما كان حتى العقود الأولى من هذا القرن يُعتَبَر ما قبل التاريخ. فإذا آباد وأحقاب ذلك العهد تتدافع مسرعة إلى حظيرة التاريخ بفضل الرقي المتسارع لعلوم الجيولوجيا والكيمياء والفيزياء وعلوم الفضاء والوسائط الالكترونية وتقنيات الآثار والحفريات، والثورة في قدرات البحث العلمي في فحص وفرز وتصنيف متراكم المخطوطات والوثائق، واستكناه أسرار النقوش والترسيمات والألواح الحجرية والصلصالية والخشبية، وفضّ الغلالة عن التاريخ الصامت للعقل الانساني - العربي وغير العربي.

المقدمة الثانية تستفهم عوامل تعثُّر خطى المباحث الفلسفية في ساحات الفكر العربي الإسلامي المعاصر.

مشروع الإجابة عند مروّة ذاتي، أحادي الجانب، أقرب إلى نقد الذات لضمور إسهام الماركسيين في تلك المباحث: «فلم يكن ذلك عن قصور في الظروف الموضوعية، بقدر كونه عن قصور في الظروف الذاتية، أي ظروف النقص في إدراك أهمية القضية فكرياً وايديولوجياً لدى الذين بإمكانهم التوجه نحو الاضطلاع بهذه المهمة»[١٣]. وما شمله مروة، يفصِّل جانباً منه محمود أمين العالم: «منذ ما يقرب من ربع قرن، في عام ١٩٥٦ على وجه التحديد، نشرت بحثاً صغيراً في مجلة (كتابات مصرية) بعنوان «الفكر العلمي عند العرب»، حاولت فيه أن أفسر الفكر العربي

---

(١٣) د. توفيق سلوم: نحو رؤية ماركسية للتراث العربي، دار الفكر الجديد، بيروت ١٩٨٨، ص ١٢١.

الإسلامي في العصر الوسيط تفسيراً مادياً تاريخياً. وحلمت في ذلك الوقت أن أجعل من هذا البحث الصغير نقطة بداية تمهيدية لدراسة تفصيلية شاملة. وما أسرع ما شغلتني السنوات العاصفة من بقية الخمسينات والستينات والسبعينات عن الفلسفة عامة، على أنني في أواخر السبعينات أخذت أعود إلى الحلم القديم»[١٤].

من موقع مدارس فلسفية متباينة، يطل أكثر من مشروع إجابة. فالدكتور عبد الرحمن بدوي، راسخ القدم في علم الفلسفة، وافر العطاء المكتبة الفلسفية العربية الإسلامية، وجوديّ الانتماء ـ الوجودية الفلسفة وليس الوجودي الصرعة ـ، يرى أن على كل باحث وأستاذ في الفلسفة في العالم العربي الإسلامي أن يعمل في جهات ثلاث، التأليف الشخصي الأصيل؛ تاريخ الفلسفة في أوربا؛ تاريخ الفلسفة الإسلامية وتحقيق نصوصها؛ «وكل هذه المهام لا تزال بعيدة عن تحقيق المطلوب في العالم العربي لأن الأساتذة والعاملين في هذا الميدان، للأسف الشديد، قليلو الانتاج، أو هم عاجزون عنه أو منصرفون عنه إلى أمور أخرى تافهة سياسية أو دنيوية أو معاشية...»[١٥] ومن منطلق الوضعية المنطقية، وهو من روادها، يضمّن د. زكي نجيب محمود مشروع إجابته في ثنايا إجابة على سؤال طرح عليه في الندوة السنوية لكلية الفلسفة ـ جامعة القاهرة ـ؛ ماذا قدم دارسو الفلسفة خلال ٦٠ عاماً في مصر منذ إنشاء الكلية: «أولاً، طوّعنا اللغة العربية

---

(١٤) محمود أمين العالم: الوعي والوعي الزائف، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، الطبعة الثانية ١٩٨٨، ص ٣٠٦.

(١٥) د. سالم حميش: لقاءات فكرية، دار الفارابي، بيروت ١٩٨٨، الطبعة الثانية، ص ١٣٧.

لاستيعاب الفكر الفلسفي الحديث، وأوجدنا لغة جديدة تحمل هذا الفكر؛ ثانياً، استطعنا تكوين مكتبة فلسفية عربية، بمجهودنا، تكاد تغطي كل مبادىء البحث الفلسفي، ولا أظن أن هناك فرعاً من فروع الدراسات الفلسفية يكاد يخلو من إنتاج عربي، ترجمة وتحقيقاً وتأليفاً. أما عن الأصالة في مجال الإبداع الفلسفي، أتحفظ في الادعاء بأننا أضفنا إبداعاً»[١٦].

رنة غضب في (الموسوعة الفلسفية العربية) تكاد تهزم مشروع الإجابة الذي صدرت أصلاً لتدعمه: «لا توجد عندنا فلسفات من صنعنا، ونضيف، ولا حتى مذاهب فلسفية أو فكرية. وكل الموجود عندنا منذ ما يقرب من المائتي عام، هو عمر العصر الحديث في هذه المنطقة الثقافية، إنما هو محاولات وحسب. ويعود هذا النقص إلى عوامل أهمها:

أ ـ الانخداع بوهم أن الحضارة واحدة وأن فلسفة الغرب هي فلسفة كل البشرية.

ب ـ عدم وجود الأفراد الذين يجمعون في آن واحد بين اتساع التكوين الثقافي وعمقه والقدرة على النظر المستقل والجسارة في الفكر والرغبة في ذلك.

جـ ـ سيادة أسلوب المقالة القصيرة في الإنتاج الفكري حتى

---

(١٦) صحيفة الأهرام القاهرية ٢٧/٧/١٩٩٠ ـ كان د. زكي نجيب محمود قد طرح مشروعاً لفلسفة عربية في كتابه (تجديد الفكر العربي). تؤسس على «مبدأ الثنائية التي تشطر الوجود شطرين... هما الخالق والمخلوق... للشطر الروحاني الأولوية على الشطر المادي... ومن النظرة الثنائية... نستخلص نظرية خاصة في تحليل المعرفة الانسانية».

أصبح أدباء يُسمون بالمفكرين وبأصحاب المذاهب. إن فكرنا تـائه لأنه لم يصل إلى نظرة شمولية توحيدية جسور[١٧]. وشريحة من مشروع الإجابة يدفع بها الأستاذ حسين أحمد أمين: «وفي العصر الحديث توقف المفكرون المسلمون عند إشادة علماء ومؤرخي أوربا عصر النهضة بالإسلام، والتباهي بذلك لدرجة القصور عن المواصلة والاجتهاد... وتأثير المناهج العلمية للدراسة، التي تبلورت في غرب أوروبا بعد عصر النهضة واستخدامها قسراً على تاريخ الإسلام بما يخدم قيم ومعايير غرب أوربا...»[١٨].

القائمة تطول، والمسألة متجددة وذات حيوية، والإجابة تلهث لا تستقر على صيغة خاتمة. وتتفرع من المسألة قضايا عدة، ثلاثة نماذج منها تكفي.

● لماذا تقاعست الفلسفة العربية الإسلامية عن النهوض أسوة ببقية العلوم الانسانية في بدء عصر النهضة؟ فإسهامات الطهطاوي والأفغاني، وعبده ورشيد رضا، وشبلي شميل، والكواكبي... كانت سياسة اجتماعية تاريخية تجديداً للدين والتراث، لكنها لم تقترب من الفلسفة، وما كانت معرفة أي منهم دقيقة أو عابرة بعلم الكلام ورهط الفلاسفة من الكندي إلى ابن رشد. وبعيد ومستبعد الظن، أنهم أخذوا ضمن ما أخذوا من مؤثرات ثقافة غرب أوربا منتصف القرن التاسع عشر، بمنطلقات الفلسفة الوضعية وتصورها الخاص بها لنهاية الفلسفة ووظيفتها المعرفية التأملية.

---

(١٧) الموسوعة الفلسفية العربية: المجلد الأول، دار الإنماء العربي، ١٩٨٦، ص ٧٤٣.

(١٨) حسين أحمد أمين: دليل السلم الحزين.

● أي أثر سالب على نهوض الفلسفة العربية الإسلامية في عصر النهضة والعصر الماثل، خلّفته ترسانة الموقف الفكري المعادي للفلسفة، الدامغ إياها بالإلحاد والزندقة:

الغزالي: «وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ـ الفلسفة ـ فوجب تكفيرهم فلاسفة اليونان وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين كابن سينا والفارابي وغيرهما».

ابن الجوزي: «علم أهل الكلام أفضى بأكثرهم إلى الشكوك وببعضهم إلى الإلحاد. . .».

الخوارزمي: يلعن افلاطون الملحد رئيس الفلاسفة ويصفهم بأنهم أجهل الناس وأن مذاهبهم أساس الإلحاد والزندقة.

ابن خلدون: «وضررها (أي الفلسفة) في الدين كثير فوجب أن يصدع بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. . . فليكن الناظر فيها متحرراً من معاطيها. . .».

موقف الدين المقدس: «المتكلمون شر الخليقة، الغالب عليهم الزندقة. . .».

ابن الصلاح: «الفلسفة أس السفه والانحلال ومادة الحيرة والضلال ومثار الزيغ والزندقة. ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة. . . ولقد تمت الشريعة وعلومها وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة. . . فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ويخرجهم عن المدارس. . . فهم شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوشة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ

بهم في ما بين النظار ولا يعدون إلا في زمرة الشياطين الأشرار والأغبياء الأغرار. . .».

قد لا يختلف، من حيث الجوهر، هذا الموقف عن موقف وحملات رجال الدين المسيحي في أوربا القرون الوسطى ضد الفلسفة وكل الفلاسفة والعلماء: «اتهم علماء الدين المسيحي - اللاهوت - كل الفلاسفة بالتخلي عن الدين المسيحي، حتى الأتقياء منهم أمثال مالبرانش وجاكوب يوم الذي استمد إلهامه الفلسفي من المقدسات[١٩]. لكن أيكفي تبريراً الاحتماء بتعلّة أن أوربا اجتازت عصر النهضة والتنوير وقدرتها الصناعية بطابعها البرجوازي الديمقراطي الإنساني والعقلاني؟ ربما! فالبحث عن حائط مبكى كثيراً ما يقوم بديلاً تعويضياً، متوهَّماً، مكان البحث عن العِلّة الموضوعية.

● «الوعي المُعاق» الساري في ظهر العقل العربي الإسلامي من ظلاميات عصر الانحطاط - المتسرب ومتخلل مسام العصر الحديث - حنّطته تشوهات ازدواجية مصادر الثقافة ومناهج التعليم: مؤسسات التعليم السلفي التقليدي ومنابره، ومؤسسات التعليم النظامي الحديث الوافد - فانسدت مسارب التفاعل الشّعري والتناضح. وما من سبيل لحل هذا التشوُّه - التناقض بالتفوق الكمي لأي من طرفي الازدواج، وما من انتقائية محدثة أو عدمية يائسة كفيلة بتقويم التشوهات. فما زال التحدي منتصباً أمام الفكر الفلسفي العربي الإسلامي على التناقض - التشوه بالجديد

---

(١٩) T.I. Oizerman: The Main Trends in philosophy Progress: Moscow, 1984, P 75.

المتجاوز طرفي الازدواج، متضمناً ومستوعباً من خلايا بنيته عناصر الحياة والتاريخ والعقلانية في الطرفين، وفي الازدواجية ذاتها، كطرف ثالث، كبنيان وكيان معرفي فرض ذاتيته في مناهج وقيم وسلوكيات، وليس مجرد وعاء تضايف وتعايش بين طرفين، أو مجرد مُستحلب لمزجهما دون تفاعل.

النتيجة المستخلصة من المقدمتين، أن البحث في الجذور المعرفية والتاريخية للفكر العربي الإسلامي، وتأصيل النظر الفلسفي في مسار ذلك الفكر، وخصوصية الواقع الموضوعي لنشأته، والمباحث الجادة المتواصلة ـ ولو بخطى وئيدة ـ في الفلسفة العربية الإسلامية للعصر الوسيط، والاتساع النسبي لدائرة التعرف على الفلسفة وتحصيلها كعلم؛ وأخيراً مسائل ومعضلات وإشكاليات الواقع المعاصر وتحدياته ومتغيراته ومستجداته... كلها عوامل موضوعية تومىء إلى تبلور فلسفة عربية اسلامية معاصرة، وإن بدت الفرضية خارجة عن المألوف والمتعارف، ومن قلم يكتب من رؤية ماركسية في أفقها العام.

فلسفة عربية إسلامية، شأن كل فلسفة، تسع الملّتين الكبيرتين، إن جاز التعبير، المادية والمثالية، وما يصطخب فيهما من مذاهب ونظريات ومدارس وتيارات ونزعات ورؤى، من عقلانية وظلامية، من مناهج متضمنة ثورية ناقدة ذات روح اقتحامي، وأخرى جامدة متصمنة وباستعلاء غير مؤسس.

يسعف هذه الفلسفة الناشئة، التحول العميق في أحوال العمران الإنساني. ويعفيها من التحوام التائه بين القبور والأطلال ـ وقوفاً أو جلوساً، بكاءً أو تباهياً ـ زمن مؤاتٍ تجدد فيه العلوم الإنسانية بنيتها وآليات مناهجها وأنساقها، وتقتحم العلوم الدقيقة بمنجزاتها الباهرة

مـا كان لفلسفـة الأمس غيباً ومـا وراء الطبيعـة، في المجتمـع، في الفكر، وبإفصاح مبين وبليغ من مضامين ومفاهيم ومقولات جديدة، رفيعة، ومتحولة أبداً. ويتشعب ويتكاثر في نماء يانع موضوع العلوم المعرفية المتفرعة عن الفلسفة أو مستظلة بدارها. وتتـدافع مـوجات الفيض الدافعة للحقائق العلمية دعماً لوحدة الكون، وتأكيداً لمضاء العقل الإنساني وفاعليته في تـركيب معرفـة يقينية عن ذلـك الكون، والاستزادة في المعرفـة، ومعرفـة ما لم يعـرف بعد، وتعـديل وجبـر وتصـويب ما يثبت محـك الممارسـة قصوره أو خـطأه ويكـاد العلم يسبق الفلسفة وتأملاتها ـ ثأراً واقتصاصاً لسبقها إياه في القدم، ثم حصـارها لـه ضمن دائرة مبـاحثها ـ بـزاخر منجـزاتـه التي تؤيـد أو تدحض ما كان بالأمس فـرضية فلسفيـة، أو لمحة ذكيـة، أو حدسـاً إشراقياً، ويطرح عليها معضلات ومسائل وأسئلة. وفي هذا الخضم اتسعت دائـرة مبـاحث الفلسفـة وعـظمت مهمتهـا في التلخيص والتعميم، واكتسبت مصـطلحاتهـا دلالات جديـدة، وأثرى المعجم الفلسفي، وارتقى التعبيـر والأداء، وانداحت دوائـر المعـرفـة تحيط بيقـظة شعوب العـالم المحتملة تحسساً لـذاتيتها وهـويتهـا وجـذور حضارتها وعقل أسلافها وما أضافه يوماً للعقل الإنسـاني ـ فقد شبت جميعها عن طوق التلقي.

في هـذا المناخ تتشكـل مـلامـح الفلسفـة العـربيـة الإسـلاميـة المعـاصرة، مـوسومـة بكل مـا هو معلوم عن مخـايل الحمـل وطلق الميلاد ومخاضه. لكنها وبحكم تراثها ومقوماتها ذات منعـة ومنـاعة تجتاز بها مخـاطر الإجهـاض. فلا هي تكـرار آلي لفلسفة عصـرها الـوسيط أو إلحاقٌ بهـا، ولا هي امتـداد أو رجـع صـدى أو تعـريب للمـذاهب الفلسفية الأوروبيـة وغير الأوروبيـة، كلاسيكيـة كانت أم

معاصرة. إنها تبدأ مسارها في لحظة متقدمة في رحلة العقل العربي الإسلامي، رغم استصحابها تناقضات الفكر السلفي الظلامي وانتفاخ أوداجه، وتحفزه الأحمق لتجديد معارك مؤجلة من عصر علم الكلام، لن تتوانى الفلسفة عن منازلته حولها، وأقدامها ثابتة على أرضية عقلانية الفكر العربي الإسلامي.

يسهم في معمار صرح هذه الفلسفة كل باحث مهموم بمسائل الفلسفة والفكر العربي الإسلامي، حتى أولئك الأجلاء الذين ينفون عن الفلسفة أية صفة قومية أو حيز جغرافي. يقول د. عبد الرحمن بدوي: «ليس للفلسفة وطن ولا جنسية تنتسب إليها، لأن الفلسفة بحث في الحقيقة والوجود والحياة، وابتغاء تكوين نظرة عقلية في الحياة وفي الوجود وفي الكون وفي مكان الإنسان في الكون، أياً كان هذا الإنسان وإلى أي جنس انتسب وبأي لغة تكلم. ولهذا فمن الجهل الفاضح أن نتكلم عن الفلسفة منسوبة إلى قوم، اللّهمٍ إلا من باب العلامات الموجزة الرمزية، عندما نقول مثلاً فلسفةيونانية»[٢٠]. ما أوصد د. بدوي الباب في إحكام، وهو صاحب المحكم في المبنى والمعنى في عطائه الفلسفي، ترك ثغرة الرمزية والموجزة، والعلامات، تدخل منها الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة. ومن منظور آخر، يعالج مروّة المسألة فيستجلي تعقيد العلاقة بين الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة في حال تبلورها والفلسفة العربية الإسلامية الكلاسيكية، فيتناول مفهومين، يعتبر أولهما أن الفلسفة الكلاسيكية امتداد في المعاصرة عينياً بموضوعاتها ومحاورها وقضاياها، دون تغيير أو خروج من زمن الكلاسيكية الذي عبرت عنه، فيستبعد هذا المفهوم. ويأخذ

(٢٠) لقاءات: ص ١٣٥.

بالمفهوم الثاني الذي يعبر عن الاستمرارية التاريخية، بمعنى النمو والتطور الصاعد كنتاج لتحولات معرفية نوعية تتوالى بتوالي المراحل التاريخية ـ فالمعاصِرة تختلف عن الكلاسيكية للاختلاف الجذري بين مضمون كلٍ منهما، وتلتحم معها من حيث ارتباط الفرع بالأصل كارتباط أغصان الشجرة بجذورها. لكن، وبرغم هذا، فإن الاختلاف بين الفلسفة العربية المعاصرة، ورصيفتها الكلاسيكية، لا يقتصر على اختلاف الموضوع، بل والاختلاف في طريقة تصور العالم، والمنطلقات الفكرية والايديولوجية، واختلاف الأدوات المعرفية والمفهومية التي بها يُؤدى تصور العالم. وبعد كل هذا الاختلاف وبرغمه، تبقى هناك وحدة جامعة، وحدة الينابيع والجذور التي ترجع إليها وحدة البنية العامة للثقافة العربية، تضاف إليها الوحدة الأعم، بمعنى وحدة الثقافة البشرية أساساً، وعليه: «لا بد لنا من فلسفة عربية معاصرة، لأنه لا بد لنا من تحديد موقف نظري حيال عالمنا المعاصر تفسيراً وتغييراً. ولأن تحديد الموقف النظري يحتاج ـ بالضرورة ـ إلى مجموعة من المفاهيم يعتمدها كأساس لبناء نظام فكري متناسق ومتكامل بمنهج تفكيرنا ويسير رؤيتنا للعالم وتحليلاً لظاهراته ووصولنا إلى جوهر هذه الظاهرات. وليس غير الفلسفة يحقق لنا كل هذه المهمات»[٢١].

---

(٢١) سابق: ص ٧٦ ـ ٧٨.

ثورة العلم وتطوير المنهج

مأثرة مروّة أنه لم يـركن للأسى والحيـرة على شاطىء المعـرفة، مستغرقاً في تعذيب الذات والتأمل السلبي في دواعي تخلف البحث الفلسفي. حمل صليبه وتـوكل على الله، وغـرس أقدامـه في درب الجلجلة. وصـل فأثرى الفكر العربي الإسـلامي المعاصـر بحصاد وافر من جذوره القديمة والوسيطة.. وترك في شعاب السالكين نحو الوعي الفلسفي معالم طريق وآثار أقـدام مُجهدة ضمن معـالم وآثار من تقدموه من المنشغلين بالفلسفة العربية الإسـلامية. ورب لمحـة سريعة لثبت المراجع وفهرس الأعلام وسياق عرض وجهات النظر، تكشف عن جهد مثابر للإحاطة ما أمكن بجزئيـات القضية الكليـة ـ بقـدر طـاقـة الإنسـان ـ واستقصـاء مـا أجـلاه الآخـرون، قـدامى ومحدثين، من جوانبها، وما أضافوا من معرفة بعنـاصرهـا، ومن أي الزوايا اختاروا مداخلهم نحو مضمونها. فكان ذلـك بمثابـة التمهيد الضـروري، والشرطي، لاستلهـام المنهج الـديـالكتيكي، المـادي التـاريخي معاً، الـذي استرشـد بـه لاستخـلاص وتشكيـل معـرفـة مضافة.

قد يختلف معيار التقدير لمكانة ودور منـطق أرسطو في الفلسفـة العربية الإسلامية، وفعاليته كمنهـج في تشييدهـا. إنما لاخيـار أمام

المنهج الديالكتيكي سوى البحث عن جذوره المعرفية وأصول آلياته، في هذه الفلسفة، بما هي كذلك، دون تأويل وقصد مسبق، أو تطويع يُبطن نزعة الاستعلاء. فتلك الجذور والأصول ليست غريبة عن الفلسفة العربية الإسلامية، ولا هي غريبة على مسار الفكر الإنساني من حيث العموم والتعميم. لكن هنا حالة تخصيص وتمايز لم يسقطها تاريخ الفلسفة. فإذا ما اكتملت أركان ذلك المنهج على دعائم مثالية أو مادية في الفلسفة الحديثة لغرب أوربا من ديكارت إلى هيجل، فالفلسفة العربية الإسلامية مدت جسور الوصل بين فلسفة اليونان والشرق وعلوم العرب وفارس والهند إلى عصر النهضة ثم عصر التنوير الذي انبثقت عنه فلسفة غرب أوربا. وهذا ما أشار إليه مروّة في خاتمة الجزء الثاني من مبحثه: «كان دخول الفلسفة العربية في تاريخ الفكر الأوربي وتأثر الفلسفة الأوربية بها حينذاك، مدخلاً لهذه الفلسفة نحو الاهتمام بالطبيعة. إن هذه البداية كانت الطريق الأول لتوجه الفلسفة الأوربية نحو النزعات المادية». وتتجاوز هذا التخصيص حقيقة أن الفلسفة العربية الإسلامية، خلال كدها المعرفي بحثاً عن حل لمعضلات وإجابة لمسائل، صاغت تصوراتها، بعفوية ثم بوعي، للمادة والحركة والزمان والمكان، والكم والكيف، والعلة والمعلول، والعرض والجوهر، من وحي واقعها، ودفعتها عقيدة التوحيد نحو مستويات أرقى في النظر الفلسفي. وهذا تخصيص آخر يتجلى في طريقة العقل العربي الإسلامي في تشكيل تلك التصورات وصياغتها؛ وهي إثراء للمنهج وفاعلية جديدة، لآلياته، وليست مجرد إضافة كمية لمكتشفاته أو مقتنياته. فالمنهج ليس تركيبة صماء لمبادىء ومفاهيم وطرائق، ولا هو بجهاز تقني معرفي اكتشفه وصمم جزئياته مفكر أو عالم بعينه. المنهج أيضاً محصلة لمسار المعرفة العقلانية

للإنسان، حيثما وأينما فكر الإنسان وصاغ تجربته الحسية من تصورات ومفاهيم وكليات. ولا يستطيع المنهج أن يحتفظ بذاتيته وطابعه الناقد الدينامي، إلا إذا ظل في تفاعل حي في عملية المعرفة ومسارها، وليس من خارجها أو في استقلالية عنها. فهو ليس معصوماً بأمصال ضد الكساح والشلل، طالما كان أداة في خدمة عقول بشرية ـ لا مفارقة ولا متسامية ـ تتفاوت ملكاتها وسعة أفقها وعمق تجربتها ومخزون معرفتها وشفافية حسها في استيعاب معطيات عصرها، وتاريخ ومستقبل تلك المعطيات. ولكونه أداة، فالتجديد والتجويد سمة جوهرية ملازمة له، وإلزام وشرط للعقول التي تستعين به في بحثها عن الحقيقة، وعن حل لتناقض، وفضّ لإشكالية. والحقيقة، رغم كل هذا، ليست حكراً على منهج بعينه، فقد تفلت من أمة بأسرها ويكتشفها فرد!

هزيمة للمنهج الديالكتيكي أن يقنع بالبحث عن جذوره وأصوله في الفلسفة العربية الإسلامية، من المستوى الذي عالج به هيجل أو ماركس فلسفة العالم القديم والعصر الوسيط. فعامل الزمن بين منتصف القرن التاسع عشر، والعقود الأواخر للقرن العشرين، أبعد في المدى، وبمعيار يقارب وحدات السنة الضوئية، مما يفصل القرن التاسع عشر بأسره عن العصر الوسيط والعالم القديم. وبذات المعيار يخضع للتحديث وروح العصر المبدأ المنهجي الذي صاغه ف. إنجلز؛ وأورده مروّة: «نظريتنا ليست عقيدة جامدة، بل مرشد ودليل للعمل». ولروح العصر والتحديث تخضع النظرية أيضاً، وإلا تحولت إلى عقيدة جامدة. فالنظرية تبقى علمية ومرشداً بقدر تقيدها بأصول وقواعد ومناهج العلم، فتبادر لإخضاع استنتاجاتها للتجربة، كيما تتجاوز ذاتها، ولا تتعصب لخلاصة ونتيجة دحضها محك الممارسة أو تجاوزها الواقع، وتفتح

ذهنها لمنجزات العلوم الأخرى، ولا تصدر أحكاماً مطلقة لا تقبل التعديد، وتتضامن مع العقل البشري بأسلوب الإقناع لا بسلطان المطلقات. فأي نظرية علمية، من حيث هي كذلك، ليست مقيدة أو بديلاً لمعتقدات دينية أو وضعية. إنها، شأن كل مهم، شكل من أشكال الوعي، ميدان من ميادين المعرفة، يختلف في دائرة بحثه وقضاياه ونظامه المعرفي عن العقائد والمعتقدات، كشكل آخر للوعي وميدان آخر للمعرفة له مسلماته وخصائصه الإيمانية، ومطلقاته ومنهجه وقدسيته.

في هذا السياق تنشأ ضرورة تبديد الغموض الذي ران ردحاً من زمن حول إسهام ماركس وإنجلز في مسائل التاريخ والفكر العربي الإسلامي، أو عشم في حل ناجز للمُعضِل والمُشكِل فيهما. وهذا شك يقطع حباله اليقين المستمد من الأعمال الكاملة عبر فهرست المواضيع في كل جزء منها[٢٢]، حيث ينحصر تناولهما لتلك المسائل ضمن قضايا الشرق عامة، وفي الأجزاء ـ ٢ ـ ١٢ ـ ١٣ ـ ١٤ ـ ١٥ ـ ١٨ ـ ٢٥ ـ ٣٩ ـ. ويمكن تلخيص وتصنيف مجمل تناولهما، في إيجاز وتركيز، في ثلاثة محاور:

الأول: ملاحظات وتعليقات متبادلة عبر الرسائل حول كتاب: Rev. C. FORSTER. The Historical Geography of Arabia. ويوحي السرد التفصيلي لمحتويات الكتاب في الرسائل، أنهما اطلعا عليه وتعرفا على مادته ومحتوياته بصورة أولية ـ وربما لأول مرة ـ وهذا تقدير لا يرفع الواجب الملزم في منهج البحث العلمي، بقراءة الكتاب لفرز ما نقلاه عنه نصاً، وما أضافا من تعليق أو استنتاج. فإنجلز يبادر بالكتابة فور اطلاعه على الكتاب، ليؤكد

---

(٢٢) Marx - Engels: Collected works, progress, Moscow, 1984.

لـمــاركس الـتــطابـق التــام بـين مــا يــورده الـكـتــاب ومــا ورد في سفر التكوين في التوراة عن سلالات نـوح وإبراهيم في القبـائل الـبــدويــة وشجــرة نـسبـهــا وأصــولهــا ذات الـنمط الأبــوي ـ Patviarchal وأن تلك القبـائل مـا زالت بـاقيـة مـع تحـريف نـطق أسمـائها. وإن اليهـود ليسوا سـوى إحدى تلك القبـائـل البـدويـة، دفعتهـا ملابسـات محلية، كـالزراعـة والرعي، للصـراعات مـع بدو آخرين. . . أما الكلدانيون الذين أسسوا الامبراطـورية البـابلية فمـا زالـوا على حالهم بـذات الاسم وفي ذات المكـان. . . ولا تختلف الفتوحات العربية عن الغزوات الدورية للقبائل البدويـة. . . كما أن النشأة السريعـة لمدن كبـرى مثل نينـوى وبابـل تماثـل نشأة المـدن الهندية الكبرى مثل بومبي على يد الغزاة الأفغان. . . وفي الجنوب الغربي للجزيرة العربية شواهد على أن العرب حيثما استقروا كـانوا شعباً متمديناً على شاكلة المصريين والآشوريين، ويفسر هذا الكثير عن غزوات محمد. . . وفي نقـوش جنوب الجـزيرة تسـود التقاليـد القديمة العريقة للعرب في التوحيد، وما اليهودية سـوى فرع صغيـر في تلك العقيدة. . . لكن أبجدية النقوش لم تعد معروفة، وما كـان هنـاك غيرهـا، فطوى النسيـان الكتابـة. . . وشأن كـل حركـة دينيـة أخرى كانت ثـورة محمد من حيث الشكـل رد الفعل البـدوي على المستقـرين في المـدن ومـا أصـابهم من تفسـخ وانحـطاط في المعتقدات الطبيعية، وتدهـور المعتقدات اليهـودية والمسيحيـة. . . الكتاب المقدس لليهود سجل للتقاليد الدينية والقبلية للعرب الأولين حـوّرهـا اليهـود عنـد انفصـالهم المبكـر عن القبـائـل البـدويـة المجـاورة. . . ويعـزى تـطور فلسـطين المستقـل لكـون حـدودهـا العربية صحراوية بدوية. . . الأصـل العربي أو السـامي بشكل عـام مـاثل في النقـوش والتقاليـد والقرآن. . . التحـولات المتعاقبـة مثل

انتقال الطرق التجارية عن البحر الأحمر، وانهيار مدن جنوب الجزيرة التي كانت مزدهرة منذ عهد الرومان. . . استحواز القبائل البدوية المجاورة لتلك المدن على الأصول الأسطورية والتقليدية فيها. . . الدوافع لثورة محمد. . . أثر طرد الغزاة الأحباش في إيقاظ أول صحوة قومية عند العرب، وكذلك الغزو الفارسي من الشمال. . . وتبدو منذ القدم علاقة ما، وسط القبائل الشرقية، بين القبائل التي استقرت وتلك المواصلة لحياة البداوة، وثورة وتمرد البدو كل مائة عام أو نحوها، على فساد القبائل المستقرة. . . في عهد محمد حدثت تعديلات كثيرة في طرق التجارة بين أوروبا وآسيا، فتدهورت مدن الجزيرة العربية تجارياً بعد أن كان لها النصيب الأكبر في التجارة مع الهند، وقد أسهمت هذه الحقيقة في عملية التغيير. . .

في محيط **المحور الأول**، تجدر الإشارة إلى أن الاستنتاج النظري الاقتصادي الاجتماعي، حول غياب الملكية الفردية للأرض في الشرق، وضمناً في الجزيرة العربية، لم يتوصل إليه ماركس أو انجلز. ففي رسالة ماركس (٢/٦/١٨٥٣) رداً على رسالة إنجلز (٢٤/٥/١٨٥٣) التي عرض فيها محتويات كتاب فورستر: يقول ماركس: «يرى فرانسوا بيرنييه أن كل تجليات الشرق أساس ذو واحد هو غياب الملكية الفردية على الأرض ـ هذا هو المفتاح الحقيقي حتى لفردوس الشرق. . .»، ويقول ماركس عن بيرنييه، أنه كاتب: (Voyages contenant la description des état du Grand Mogul).

وانه عمل طبيباً لسنوات تسع في ذلك البلاط. . . ثم يكرر إنجلز ذات الاستنتاج في رده لماركس (٦/٦/١٨٥٣) ويضيف تعليقاً مقتضباً: «غياب الملكية الفردية على الأرض هو حقاً كل

الشـرق، وفيه تـاريخه السيـاسي والديني». ثم يتسـاءل: «لمـاذا لم يصل الشرقيون إلى طور الملكية على الأرض، ولا حتى في شكلها الإقطاعي»؟ ويحاول الإجابة على تسـاؤله بعـوامل المنـاخ وطبيعة الأرض الصحـراويـة الممتـدة عبـر الجـزيـرة العـربيـة، وإن الـري الصنـاعي كشرط ضـروري للزراعـة، «يجب أن تتحمـل مسؤوليتـه المُشتركات، Communes، أو الحكومة المركزية أو الإقليمية. . . وإن الحكـومـة في الشـرق تتكـون مؤسسـاتهـا من الحـرب للنهب الـداخلي، والحـرب مـرة أخـرى للنهب الـداخلي والخـارجي، والأشغال العامة لتوفير مستلزمات إعـادة إنتاج وسـائل الإنتـاج». ثم يضيف ماركس في رده، على إنجلز، استناداً إلى استنتـاج بيرنييـه: «يبدو أن المحمديين كانوا أول من أسس مبدأ لا ملكية على الأرض في كل آسيا».

في رسـالة (١٨٥٣/٦/٢) سـالفة الـذكر، طـرح مـاركس سؤالاً جوهرياً، : «أما في مـا يخص الدين، فيمكن اختصـار المسألـة في سؤال عام سهل الإجابة: لماذا يبدو تاريخ الشرق كتاريخ للدين؟». لكن ماركس لم يتبع سؤاله بإجابة، مهمـا كانت سهلة أو بـدهية في نظره، على أن السؤال ـ المسألة يظل مطروحاً على الفكر الفلسفي ا لعربي الإسلامي المعاصر.

الثـاني: يتناول دور العـرب في العلوم. . . نقـل العـرب تـركيب البارود واستخدامه إلى اسبانيا ومنها إلى فـرنسا وبقيـة أوربا، وكـان العـرب قـد عـرفـوه من شعـوب شـرقهم وأخـذوه عن الصـين. . . ارتكزت المادية الفلسفية الفرنسية للقـرن الثامن عشـر على ما جـاء من العـرب من فكـر حـر متفتـح على الحيـاة. . . بـدايـات العلوم الطبيعية الدقيقة عالجها يونانيو مدرسـة الاسكندريـة، وعالجهـا فيما بعد العرب في القرون الوسطى. أما العلوم الطبيعية الحقيقية فيؤرخ

لهـا من النصف الثـاني للقـرن الخـامس عشـر. . . حقق البحث العلمي الحديث في الطبيعة تطوراً علمياً منهجياً شاملاً، بـالمقارنـة لحدس الفلسفة الطبيعية للأقدمين، ومكتشفات العرب ذات الأهمية القصوى، والتي اختفت في أغلب الأحوال بلا أثر. . . عنـدما تعلم العـرب تقـطير الكحـول، لم يـدر بخلدهم أنهم بـذلـك يصنعـون الأسلحة الرئيسية لإبادة السكـان الأصليين للقارة الأمـريكية التي لم تكن قد اكتشفت آنذاك. . .

الثالث: لا يدخل كل الموضوع قيد البحث، إذ يعالج سياسـات الـدول الأوربية في خمسينـات القرن التـاسع عشـر تجاه «المسـألـة الشـرقية» وعـلاقتها بـالأمبراطـورية العثمـانية وخـلافتها الإسـلامية، والغــطاء الـديني، الإســلامي والمسيحي، للصـراع بين السلطـان والحكومات الأوربية. . . الحقوق والامتيازات التي يوجبهـا الإسلام في الامبراطورية العثمانية للمواطن المسلم ويحـرّمها على المـواطن المسيحي مثـل حق امتلاك السـلاح، وتنحي المسيحي في الـطريق للمـواطن المسلم، وانتقال نبـلاء بوزنيـا المسيحيين للإسـلام لنيـل حقـوق المـواطن المسلم. . . الصـراع داخـل البـلاد بين استعـداد السلطان لتقديم تنازلات لحلفائه إنجلترا وفرنسا في حربه ضد روسيا ورفض المفتي إصدار فتوى تساوي بين المواطن المسلم والمـواطن المسيحي لتعارض ذلك مع تعاليم الإسلام. . . في الدولـة التركيـة شأن دول الشرق يتـطابق الدين والـدولة. والقـرآن كمصدر مـزدوج للعقيـدة والقـانـون يختـزل المسـألـة في دار إسـلام، ودار حـرب، مسلم، كافر. ولا مجال لمساواة المسيحيين بالمسلمين حسب رغبة الدول الأوربية، لأن ذلك يعني استبدال التشـريع القـرآني بتشريـع مـدني جديـد، وهذا يعني تحـطيم هيكل المجتمـع التركي وإنشـاء نظام جديد على أنقاضـه. . . المذكـرات التي أعدهـا سيزار فـارمن

عن أحوال المسيحيين في تركيا والبلدان الخاضعة لها، وعن تعاليم الإسـلام في الخـراج والجـزيـة، وحكم الكفـار في المـدن التي تستسلم دون قتال وتلك التي تفتح عنوة... شرح تـطور الامتيازات الأجنبية التي بدأت كحماية من السلطان للتجار الكفار عـلى أسـس شخصيـة، ثم تطورت إلى حمـايـة من السلطان لـدول الكفـار التي يدخل مواطنوهـا البلاد الإسـلامية... وضـع الأماكن المقـدسة في القدس وحماية الدول الأوربية للجماعـات المسيحية المقيمـة هناك دون حق تملك للأرض وغيرها... تحريـر المسيحيين أو مساواتهم بالمسلمين في تركيـا، سواء بتنـازل سلمي من السلطان أو بالعنف، يهبط بـالإسلام من مستـوى سلطة سياسيـة إلى طائفـة دينية وينسف أسس الإمبراطورية العثمانية...

تأسيساً على ما أوجزته المحاور الثلاثة، فـإن ما أدلى بـه ماركس وإنجلز لا يتجـاوز مستوى التعليق والمـلاحـظة على مـادة تـاريخيـة يـطّلعان عليهـا لأول مرة في شكـل متكامـل في كتـابـات فـورستـر وديـرينييه ثم مـذكرات سيـزار. تبادلا حـولها وجهـات النظر كمـادة خـام، أثارت في ذهنيهمـا العـديـد من الأسئلة، لكنهـا لم تخضـع لمنهجهما العام في النظر والتحليل والتـركيب، وأسلوب كل منهمـا في المعـالجة واستخـلاص الاستنتاج وصيـاغة الحكم. قـد تساعـد ملاحظاتهما وتعليقاتهمـا باحثـاً أو آخر في متـابعة المسـائل مـوضع الملاحظة والتعليق، لكنهـا ليست حكماً يبنى عليـه، ليست مرجعـاً يدعم أو يدحض وجهة نظر مـا في دراسة التـاريخ والنـظر الفلسفي العربي الإسلامي.

وفي ذات السياق يزول الغموض عن شذرات ترد هنا وهنـاك عن اهتمام ف. أ. لينين بأعمال ابن خلدون، وهو اهتمـام وحسب، لم تتبعه دراسة فاحصة أو تقييم أو شرح يزيد ابن خلدون وضوحـاً، إن

كان يحتاج لمزيد وضوح، أو يزيد لينين معرفة بابن خلدون ـ وكان يحتاج تلك المعرفة. ففي رسائل مكسيم غوركي وذكرياته، رسالة إلى المفكر الروسي أنوتشين (١٩١٢/٩/٢١) رداً على رسالة من الأخير يخطر فيها غوركي ولينين بأن ابن خلدون في القرن الرابع عشر، كان أول من أظهر دور العوامل الاقتصادية وعلاقات الإنتاج، ويضيف غوركي أن لينين اهتم اهتماماً خاصاً بتلك المعلومة المثيرة، وتساءل: أليس في الشرق آخرون من أمثال هذا الفيلسوف؟

اقتراب المنهج الديالكتيكي من الفلسفة العربية الإسلامية، حديث عهد، سواء في التعرف عليها أو البحث عن جذوره وأصوله، والكيفية الفريدة التي تشكلت وتجلت بها تلك الجذور في مسار الفكر العربي الإسلامي بذاتيته واستقلاليته ومكوناته الانتروبولوجية والحضارية والدينية. فلا ماركس ولا إنجلز لهما إسهام يذكر في حل معضلاته؛ ولا أضاف بليخانوف أو لينين شيئاً في ما أضافا. وليس من منطق أسس تاريخ الفلسفة إلحاق الفلسفة العربية الإسلامية كامتداد لليونانية، أو اعتبارها عنصراً من بين عناصر التمهيد لعصر النهضة وعصر التنوير في أوربا، ولا هي بضمير الغائب المضمر في عمومية فلسفة الشرق. وما كان يرجى من هيجل إضافةً مع رأيه القائل إن الشرقيين لم يصلوا إلى معرفة أن الروح حرة، أي أن الإنسان بما هو إنسان حر، ومن ثم لم ينتجوا فلسفة. وهي فكرة، على شموخ مكانة هيجل في الفلسفة وفي المنهج الجدلي، تندرج ضمن محدوديات مذهبه، وبوسع المنهج الجدلي وهو يغوص في الفلسفة العربية الإسلامية، أن يعود بمعرفة فلسفية جديدة، تدحض فكرة هيجل هذه، وتدعم فكرته القائلة بأنه يجب النظر إلى عبقرية

كل أمة وفقاً لإسهامها في تقدم البشرية كلها نحو الوعي الذاتي للحرية.

جاهد مروّة ما وسعه الجهد للتقيد بموضوعية المنهج وتواضع العلم: «على أننا نضع استنتاجاتنا كلها في هذا الكتاب في موضع المناقشة والمراجعة». ومما يستوجب المناقشة والمراجعة، مدخل سم الخياط الذي ولجه للتعامل مع طابع مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام. حيث تساءل: «أي شكل من أشكال العلاقات الاجتماعية التاريخية التي تحددها الصيغة الماركسية ينطبق على العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام؟»[23] السؤال بهذه الصيغة يوحي بإجابة مستمدة من العلوم الدقيقة ـ كسؤالك عن أية خانة في جدول مندلييف يحتل عنصر معين ذو وزن ذري معين! ولا ينتفي واجب المناقشة والمراجعة أمام مبادىء منهجية قويمة تقيد بها مروّة في مباحثه واستنتاجاته في ذات الصفحة، مثل أن الماركسية لا تضع تصنيفها للتشكيلات الخمس العامة: «كحقيقة مطلقة، أو قواعد جاهزة بأشكال متماثلة وأنماط، وبحتميات غير قابلة للتنوع أو التخطي أو تبدل الأشكال الأخرى المشابهة أو المغايرة أو المخالفة». ويعلن في صفحة أخرى: «نهج من يضع التصديق أو اليقين، سابقاً على كل بحث، أو موقفاً تُساق المقدمات على مقاسه وفي حدوده كي تجيء النتائج على المقاس نفسه وفي الحدود ذاتها»[24]. ولا يبتعد هذا الرفض كثيراً عن الرفض الغاضب الذي أبداه إنجلز لاستخدام المنهج الديالكتيكي

(٢٣) نزعات: جـ ١، ص ١٤١ ـ ١٤٢.

(٢٤) سابق: ص ٢٨٦.

المادي التاريخي كقالب جاهز تُصب عليه الوقائع أو يعاد صبها، فيتحول المنهج إلى نقيضه

في روح الضوابط المنهجية التي تقيد بها مروّة، كان الأجدى استبعاد السؤال من أساسه، وتكثيف الدراسة الموضوعية لتلك العلاقات، فربما أسفرت عن نمط مغاير، أو عن تشكيلة اقتصادية اجتماعية ذات خصائص لا يحتويها تماماً سور التشكيلات الخمس وتابعها الآسيوي. فهذا وارد، ويرد تباعاً في هذا العصر حيث المكتشفات في الطبيعة وفي تاريخ المجتمعات والحضارات تتجاوز مسلمات القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وتخترق سياج المقولات والمفاهيم والحدود، بذات الكفاءة التي اخترق بها المنطق الديالكتيكي مقولات ومفاهيم وحدود منطق أرسطو. وكان المرتجى، ومن طبيعة الأشياء أن يمثل المنهج الديالكتيكي رأس السهم المُحكم التصويب في هذا التجاوز وذاك الاختراق: لولا الجمود الذي أرخى توتر وتر القوس وأوهن الساعد والعضل وغشَّ حدة البصر بغشاوة الأبيض والأسود، دون سائر ألوان الطيف. إذ لا يكفي ما ساقه مروة من استدراك وتحفظ عن أن الماركسية لا تعتبر تصنيفاتها مطلقة، قواعد جاهزة، حتميات، بل كان الأجدى إقرار حقيقة أن الماركسية بتشكيلاتها الخمس، ومشروعها أو فرضيتها، أو حدسها عن النمط الآسيوي، لم تستنفد كل التشكيلات المحتملة، وأن ما صاغته من سمات عامة من تلك التشكيلات لا يعدو الخطوط العامة لمسار تاريخ المجتمع البشري في أعم ملامحه، وأن التشكيلة الوحيدة التي تعاملت معها الماركسية تعاملاً منهجياً شاملاً هي التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية للرأسمالية في غرب أوربا، وفي انجلترا على وجه التحديد في

القرن التاسع عشر. وأن تعاملها مع بقية التشكيلات السابقة للرأسمالية، كان خاضعاً ومكملاً لتعاملها مع التشكيلة الرأسمالية - وما هو بإفشاء سر نظري أو فلسفي الإقرار بأن الماركسية ما صاغت على يد ماركس وإنجلز عن التشكيلة الاقتصادية الاجتماعية للاشتراكية المرتقبة، أكثر مما وصفه إنجلز في عرضه عن الجزء الأول من «رأس المال» في صحيفة دسلدورف (١٨٦٧/١١/١٧): «لكن عما سيحدث بعد الثورة الاجتماعية، فإن ماركس لا يقدم لنا في هذا الصدد سوى تلميحات معتمة غائمة»[٢٥] . ويواصل إنجلز في مقدمة الجزء الثالث من «رأس المال»: «بشكل عام، قد يتوقع المرء في مؤلفات ماركس، تعريفات جاهزة مفصلة حسب الطلب، وقابلة للتطبيق مرة وإلى الأبد، في حين أن إدراك الأشياء وعلاقاتها المتبادلة، كأشياء متغيرة وليس ثوابت مكتملة، يعني أن تصوراتها الذهنية، أي الأفكار المعبرة عنها، خاضعة للتغيير والتحول، تبعاً لذلك، وليست مُكبْسلة في تعريفات جامدة، إنما تتطور خلال تشكلها التاريخي أو المنطقي». ويستطرد إنجلز في رسالته إلى شميدت (١٨٩٠/٨/٥) «لكن مفهومنا للتاريخ، هو، قبل كل شيء، مرشد للدراسة، وليس آلة رافعة للتشييد على طريقة هيجل، فكل التاريخ يجب أن تعاد دراسته من جديد، وأن يشمل البحث الدقيق وضع التشكيلات الاجتماعية، كل تشكيلة على حدة، قبل محاولة استخلاص ما يلازمها من نمط الفكر السياسي، الحقوقي

---

(٢٥) Collected works: Vol.20, P. 216.

وفيما بعد أكد لينين: «نحن لا ندعي أن ماركس أو الماركسيين يعرفون الطريق إلى الاشتراكية في أدق تفاصيله، نحن نعرف الوجهة العامة...»

المـدني، الجمـالي، الفلسفي، الـديني...»[٢٦]. ثم يبث إنجلز شكـواه عن أن ما أنجـز في ذلك المضمـار مـا زال شحيحـاً، إذ لم يتفرغ له بجدية سوى عدد قليل، وعوضاً عن ذلك، يستخدم الشبان الألمان مصطلح المـادية التـاريخية كيمـا يصوغـوا معارفهم الضحلة بالتاريخ في نسق أنيق ويمتلئوا زهواً بأنفسهم.

تلك بعض سمات المنهج الديالكتيكي، التي تلزم من يسترشد بـه في البحث، أن ينعتق من إسار التعـريفـات الجـاهـزة الجـامـدة المُكبسلة، وينأى بذهنه عن استخدام الآليات الرافعـة لتشييد معمار مذهبي هندسيٍ مغلق وصـارم التصميم. وأن يدرس التـاريخ ويعيـد دراسته مجدداً، ويتقصّى، يبحث، يختبر حال كل شكلية اجتمـاعية قبـل أن يحاول، مجـرد محاولـة، استخلاص نمط فكـرها وأشكـال وعيها. فهل أوفى مـروّة المنهج حقـه تجاه طـابع مجتمـع الجزيـرة العربية قبل الإسلام، الإجابة: كاد... لولا المدخل الـذي اختار، فاعتقل قدراته عن إسهام كان مؤهلاً لأن يبدع فيه، ويسدي للمنهـج والنظرية شُحنة من طاقة التجديد في مفاصل الضعف التي لازمتها، أي العـلاقة والتـأثير المتبـادل بين القـاعـدة الاجتمـاعيـة وتـركيبهـا العلوي، والاستقـلالية النسبيـة للوعي... إلخ، وشكّلت همـاً من همـوم إنجلز في آخـر أيـامـه (خـطابـه إلى كـونقسبـرج - ٢١/٩/١٨٩٠) عن التـأثير المتبـادل بين قاعـدة المجتمع وتـركيبها العلوي. وكـون الاقتصـاد والإنتـاج وإعـادة الإنتـاج هي العنصـر الحـاسم. نهـايـة الأمـر وخـاتمـة المـطاف لا ينسـخ دور العنـاصـر الأخرى، العوامل الأخرى، وأنه يعاتب نفسه وماركس لأن تـركيزهـا على توضيح المبدأ الأساس لنظريتهما في مـواجهة خصـومها، نتـج

---

(٢٦) On Historical Matterialism: Progress, Moscow, 1984, p. 290.

عنه إهمالهما لدور العوامل الأخرى. . . ويكرر ذات الفكرة والعتاب في خطابه إلى ميهرنج (١٨٩٣/٧/١٤) ويصل بالفكرة والعتاب لمستوى نقد الذات في خطابه إلى بور غياس (١٨٩٤/١/٢٥).

من ذات المدخل تعامل مروّة في سبعينات ومطلع ثمانينات هذا القرن ـ ومسألة البيئة تمسك بخناق العالم. . بالمعيار الكلاسيكي مع عامل هام من عوامل تشكيل مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام: «نقصد هنا الظروف الجغرافية والجيولوجية والمناخية وأثرها في تحديد بعض الظروف المتعلقة بالتوزيع السكاني القديم في شبه الجزيرة العربية. لسنا نقصد بالطبع: أن هذه الظروف الطبيعية تشكل عاملاً مقرِّراً في تحديد أشكال العلاقات الاقتصادية الاجتماعية التي ظهرت في مراحل تاريخ تطور الحياة العربية قبل الإسلام. . لكن لا نرى في ذات الوقت، إهمال ما كان لهذه الظروف من أثر مشارك في تقرير شكل العمل قديماً في بعض أقسام شبه الجزيرة وفي تقرير الاتجاهات الأولية لمسار تطور المجتمع الجاهلي»[٢٧]. لو أن مروّة صاغ هذه الفكرة في كتاب مدرسي، أو قدمها في محاضرة عامة، عن المنهج وتطور المجتمعات، لكانت مقبولة باعتبار الثبات النسبي للعوامل الجغرافية، مقابل وتائر التحول في العوامل الأخرى. لكنه تدنى عن المستوى الرفيع الذي التزم به أو تطلع إليه في بحثه. فالظروف الجغرافية في مجملها عامل مقرِّر؛ وليس مجدد مشارك أو مُخَفِّز Catalyst. صحيح أنها لا ترقى في فعالية القرار لدور العامل الاقتصادي ـ الاجتماعي، الذي يلعب الدور الحاسم ـ مع تقييد

(٢٧) نزعات: جـ ١، ص ١٨٧.

مصطلح «الدور الحاسم» باستدراكات وكوابح عدة، من بينها أنه يحسم ضمن فعالية العوامل الأخرى المادية والروحية وتأثيرها عليه، ومنها أنه يحسم في نهاية الأمر وفي خاتمة المطاف وعبر فعالية وأثر وتداخل العوامل الأخرى وضمنها... ما ثَلَمَ حدّ المنهج وسطّح الماركسية وابتذلها أكثر من وثنية الاقتصاد وإغفال دور العوامل المادية والروحية الأخرى في تشكيل وتطور المجتمعات... يومها تأوّه ماركس في أسى أمام ابتذال المفهوم المادي للتاريخ: «كل ما أعرفه أنني لست ماركسياً»! فإنجلز، في فقرة سابقة، حاول تفسير غياب الملكية الفردية على الأرض في مجتمع الجزيرة العربية بالمناخ وطبيعة الأرض الصحراوية الممتدة عبر الجزيرة. وماركس يحاول توضيح العلاقة بين الظروف الطبيعية وإنتاجية العمل، فيرصد ثلاث نتائج: ١ ـ تكوين الإنسان، أي العِرق. ٢ ـ توفر وسائل المعيشة. ٣ ـ توفر أدوات العمل: شلالات، أنهر غنية بالأسماك، غابات، معادن، فحم... ويخلص إلى أن الظروف الطبيعية في المناخ المداري تقود وتستدرج الإنسان من يده كالطفل[٢٨]. وقبل ماركس وبعده، فسّرت كتب التاريخ لماذا نشأت الحضارات القديمة في المناخ المعتدل ـ مناخ البحر الأبيض المتوسط ـ وعلى ضفاف الأنهار الكبرى.

حاول مروّة أن يخطو خطوة خارج الدائرة الضيقة للصيغة العتيقة: «تبعية إنتاج وسائل المعيشة للعوامل الطبيعية ـ المكان والمناخ ـ قبل أن يتمكن الانسان من السيطرة المطلقة عليها... وأن من شأن هذه السيطرة البشرية أن تضفي الخصائص القديمة

---

(٢٨) CAPITAL: Vol.1: p.512.

التاريخية على شكل التطور الوطني أو القومي»[29]. السيطرة المطلقة، إن جاز الإطلاق، نسبية هي الأخرى بآليات تكنولوجيا القرن التاسع عشر، في مقابل القيود التي تلوي بها الظروف الطبيعية ذراع مقومات السيطرة المطلقة الكامنة في تكنولوجيا وعلوم نهاية القرن العشرين، حفاظاً على الظروف الطبيعية نفسها من كوارث اختراق غشاء الأوزون، والأمطار الحمضية، وتسرب الإشعاع النووي، واكتساح غابات الأمازون، والنفايات الصناعية والذرية... تقليل واستصغار دور العوامل الطبيعية، ضمن العوامل المادية والروحية الأخرى في تشكيل وتطور التشكيلات الاجتماعية، يخل بالبحث المنهجي، لأنه يخل بالإدراك المتكامل للتطور الموضوعي للمجتمع البشري! فسيطرة الإنسان على الظروف الطبيعية، حتى بمفهوم ديكارت (أن يصبح الإنسان سيد الطبيعة ومالكها)، لا تعني أكثر من اكتشاف قوانين تطورها وتفهمها والانسجام والتعامل معها ـ وإلّا أخذت الطبيعة بقصاصها من الإنسان!

زاد مروّة زاوية مدخله جِدَّة، بمقتطف من المستشرق السوفيتي بليايف عن مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، نصه: «الطابع السكاني في الجزيرة العربية مزيج من بدو رُحَّل، ومتحضرين يعيشون على الزراعة، وينطبق عليه قول ماركس: منذ ابتداء التاريخ المدوّن نجد في الشرق ارتباطاً بين الحياة الحضرية المستقرة لدى جزء من الشعب، والحياة البدوية المتنقلة لدى جزء آخر منه»[30]. ولا بد من سؤال مروة عن الجديد الذي استنتجه

(٢٩) نزعات: جـ ١، ص ١٨٩ ـ ١٩١.

(٣٠) سابق: ص ١٤٧.

بلييايف، وعن القيمة التاريخية أو المرجعية لتعليق ماركس الذي أورده بلييايف، وعن الحقيقة الجديدة التي كشف عنها، ولم ترد في كتابات كل المؤرخين القدامى منذ هيرودوتس وبطليموس؟ وفي السياق عينه، ضاقت الزاوية الحادة عن استيعاب استنتاج صحيح أورده مروّة عن كتاب عبد العزيز سالم: (تاريخ العرب في العصر الجاهلي) وكتاب جواد علي: (تاريخ العرب قبل الإسلام) ـ حول الشعور القومي الذي تشكل لدى العرب في مطلع القرن السابع ـ يوم ذي قار ٦٠٩ م ـ وانتصاف العرب من العجم ـ فيتحفظ مروّة: «رغم أن هذا الوصف سابق لأوانه تاريخياً من حيث مضمونه العلمي الحديث، هو، مع ذلك يحمل دلالة لا تفتقر إلى البعد الواقعي»، لكنه لا يتحفظ على فقرة أوردها عن إنجلز تحمل ذات الاستنتاج ـ عن أن طرد الأحباش من اليمن: «كان بداهة أول عمل لتيقظ الوعي القومي العربي الذي حثته الغزوات الفارسية من الشمال». وهكذا. تحدث سالم وجواد عن شعور قومي، أما إنجلز فتحدث عن وعي قومي ـ الوعي أرقى وأعمق من الشعور ويتضمنه ـ فأي الوصفين سابق لأوانه من حيث المضمون العلمي الحديث؟[٣١].

مدخل الزاوية الحادة أجبر مروّة أن ينحني، أن يحدودب تحت ثقل الصيغة النصية العتيقة، فقصُرت قامة إسهامه عن معالجة بعض قسمات مجتمع الجزيرة العربية قبل الإسلام، بالمقارنة لإسهامه الفارع في مجمل بحثه، والمنسجم مع رؤيته في: «أن تتطور الماركسية باتجاه الاستفادة من عناصر ثقافات وفلسفات الشرق...

(٣١) سابق: ص ٣٠٩ ـ ٣١٤.

لتزداد غنى وخصباً»[٣٢]. والرؤية بصيغتها هذه، على استقامتها من حيث العموم، تبقى حمالة أوجه، حتى يدخل في صلبها التأكيد أن الفلسفة العربية الإسلامية كيان قائم بذاته، له مواصفات نموه الباطني، بكل ما ينتابه من حالات ازدهار وضمور، وخاصية الأخذ والعطاء، من تفاعل وتلاقي مع المحيط الفلسفي للإنسانية. وأنها ذات فاعلة، وليست موضوعاً، خامة، تستفيد وتتخصب وتغتني بها الماركسية. التأكيد هنا لازم، وشرط منهجي ومعرفي، لم يكن بعيداً بحال عن ذهن مروّة، ولا هو بالبعيد عن إدراك باحث جاد مثل د. توفيق سلوم ـ ولا تستكين كتاباته إلى الأحكام المتعارف عليها ـ مهموم بحل معضلات الفلسفة العربية الإسلامية، وانتشال المنهج الديالكتيكي من أوحال كسل الذهن وخنوع الهِمة وتبلد الحس. يعرض د. سلوم ما يمكن اعتباره وجهاً من أوجه رؤية مروّة، لكن في إطار إشكاليات التراث، فيقول: «وفي هذا الإطار نطرح أدناه للمناقشة بعض الأفكار والاجتهادات حول مشكلتين تتعلقان باستخدام التراث الفكري في تقريب النظرية الماركسية إلى أذهان الجماهير، وللخروج بعامة الشعب من أسر الذهنية السلفية»[٣٣]. لا مجال لتشويه أو تغبيش الفكرة وسياقها، لكن ألا توحي بتسيُّدٍ ما للماركسية؟ ألا تضفي على الماركسي مهمة أشبه بمهمة صمويل بيكر واكتشاف منابع النيل، وشامبليون وفض أسرار حجر رشيد، وأتوميتشل وآبار النفط في الجزيرة العربية؟

إذا سعى المنهج الديالكتيكي المادي التاريخي، وهو يقترب من الفلسفة العربية الإسلامية؛ بتصور مسبق، ليثبت ويعزز شموله

---

(٣٢) سابق: ص ١٣٠.

(٣٣) سلوم: نحو رؤية: ص ٥، ص ٣٤.

ومصداقيته وكلية قدرتـه، فإنـه يدخـل معركـة عاطلة، كمن يحـاول اكتشاف العجلة. أما إنْ تواضع ـ رهن تـواضع المستـرشدين بـه ـ واقتـرب منها ليتعـرَّف على أصولـه وجذوره، وخصـائص ومميـزات تلك الأصـول والجذور، فـإنه لا محـالة يثـري ويغتني، ويسهم في الجهد الجماعي المثمـر لشتى المدارس الفلسفيـة وشتـى المناهـج لتجـاوز الضمور والقـطع المعرفي، وبلورة فلسفـة عربيـة إسـلاميـة معـاصرة، عقـلانية النـزعة، بعيـدة النظر، رحبـة الآفاق، تسـع من المِلل والنِحل والفرق ثلاثاً وسبعين، وربما أكثـر، لا بأس، فكلها ناجية.

أي مسألة أساسية؟

«فهذه البنية الفكرية التي جاءت إلى الفكر البشري، خلال القرون الوسطى، بمضمونات جديدة -أي بحياة جديدة، الحياة العربية الإسلامية - لها قضاياها الجديدة، ولها مشكلاتها الجديدة، ولها إذن، خصائصها التاريخية المميزة».

حسين مروّة[٣٤]

هكذا، على سجيته، وعفو الخاطر الفلسفي، بعيداً عن قيود وموازنات المباحث الأكاديمية، والأنفاس الباردة للنصوص والأستاذ على عنق الباحث، يرد مروّة للفلسفة العربية الإسلامية اعتبارها - مضموناتها، قضاياها، مشكلاتها، خصائصها المميزة. ومن تفرد شخصياتها وذاتيتها، وبها، تبحث عن وشيج علاقاتها وصلاتها بفكر الإنسانية الفلسفي، القديم والوسيط والمعاصر، بما في ذلك صلتها بالمسألة الأساسية للفلسفة كما تجلت في الفلسفة الألمانية الكلاسيكية، وصياغتها التي تكاملت تباعاً وعلى مراحل، من كانت

(٣٤) لقاءات: ص ٦٦

Kant إلى هيجل وفويرباخ، ثم ماركس وإنجلز، امتداداً ومفارقة، بشقيها الانطولوجي والابستمولوجي. وكان مروّة قد ألمح إلى ذات الاعتبار في (النزعات): «رغم الارتباط الوثيق بين تاريخ الفلسفة في هذا البلد أو ذاك، في هذا الاقليم أو ذاك، وتاريخ الفلسفة في العالم أجمع، فلا يجوز ذوبان الأولى في الثانية، لأن للأولى جوانب خاصة تسهم بها في فلسفة العالم، بسبب أن هناك عناصر في كل فلسفة وطنية، قد لا تكون ذات أهمية بالنسبة لفلسفة العالم، في حين تكون ذات أهمية بالغة للفلسفة المعينة. وهذا خطأ وقع فيه المستشرقون»[٣٥]. وهذا استنتاج سليم متمم لما أدلى به من حديث في (لقاءات...)، بعد عشر سنوات من صدور مبحثه في (النزعات). وإذا كان السياق في (النزعات) يتصدى للمركزية الأوربية والخطأ الذي وقع فيه المستشرقون، الذين اعتبروا أن صيحات العقل الإنساني لا تصدر إلا من أوربا ـ المركز، وأن وظيفة العقل في المحيط رجع الصدى، فإن أمانة المنهج العلمي تقتضي أن لا يقع في عين الخطأ ماركسيون، فيتخذوا من المسألة الأساسية للفلسفة، كما صاغها إنجلز في مؤلفه (فويرباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية)، جهاز القِبانة لفلسفات البشرية، من قبل ومن بعد، وحتى دون تبيُّن نوعية ومفردات المحصول في الحظيرة. فالمركزية الأوربية تشمل الماركسية أيضاً.. وقد وقعوا!

استكمل مروّة رد الاعتبار للفلسفة العربية الإسلامية بتعامله الموضوعي ـ بعيداً عن العنجهية والعدمية ـ مع علاقة الفكر العربي الإسلامي بمنطق أرسطو، المعضلة مثار الجدل القديم المقيم، فأسس استنتاجاته على متابعة تحليلية تاريخية لقضايا

(٣٥) نزعات: ج ١، ص ١٢٧.

وإشكاليات المجادلات العقلانية في ذلك الفكر في محاور وأطر علم الكلام الذي: «... كان ينمو ويتطور على وهج الفكر الفلسفي وآلته العقلانية: المنطق...»، وان المنطق دخل هذه الحركة في الوقت الذي كان فيه الفكر العربي يتحرك باتجاه الانتقال من مرحلة النظرة البسيطة المباشرة العضوية للعالم، إلى مرحلة النظر التركيبي والتجريدي والمعقد تصاعدياً - أي إلى أولى مراحل الوعي الفلسفي - لذلك كانت حاجته إلى منهج عقلاني تنشأ شيئاً فشيئاً...: «وبالرغم من الدور الكبير الذي لعبه منطق أرسطو في حركة تطور الفكر العربي، لا يمكن القول بأن هذا المنطق بقي أرسطياً تماماً دون أن يخضع لتغيرات تلائم ظروف مجتمع جديد وعصر جديد يختلفان عن مجتمع أرسطو من حيث تغير العلاقات الاجتماعية أولاً، ومن حيث تطور العلاقات البشرية ثانياً... منطق أرسطو خضع لعمليات تكييف متنوعة بقدر تنوع المواقف الفكرية»[٣٦] فالمفكرون العقلانيون استخدموا منطق أرسطو لترسيخ دور العقل البشري في تحصيل المعرفة ومعارضة حصر مصادر المعرفة في مصدر واحد. واتخذ السلفيون موقف العداء لمنطق أرسطو وفلسفته انطلاقاً من مواقع دينية واجتماعية. وخاصم المحافظون المنطق، لكنهم استخدموا جانبه الشكلي الصرف في الصراع ضد الفلسفة. ومن هذا التعامل الموضوعي يتضح أن النظر الفلسفي العربي لم ينشأ بعد الترجمة والتعرف على منطق أرسطو، إنما نشأ على أرضيته الخاصة، وبقضاياه وإشكالياته الخاصة... وتطور وفق تناقضاته وتدافعاته الخاصة، ثم التقى منطق أرسطو، آلية منهجية عقلانية، تسارعت بها خطاه، واتسعت

---

(٣٦) سابق: ص ٩٢٨ - ٩٣٢.

آفاقه. ولعل هذا الاستنتاج وما استند إليه من مقدمات موضوعية، أقرب لأن يتقبله العقل، من استنتاج مغاير يتبناه د. عبد الرحمن بدوي: «لو لم يكن هناك أرسطو، فماذا كان سيفعل هؤلاء الفلاسفة الاسلاميون؟ كانوا سيصبحون مجرد فقهاء أو على الأكثر متكلمين»[٣٧]. وماذا عن الفكر الفلسفي في الصين والهند وفارس قبل أرسطو ومنطقه؟ وماذا عن الفكر الفلسفي في أوربا العصر الوسيط قبل أن يصل إليه أرسطو وما أضاف إليه أولئك الفلاسفة الإسلاميون؟

على أن القسمات المميزة للفلسفة العربية الإسلامية بكامل اعتبارها، تتعين في مسألتها الأساسية، محور نظامها المعرفي، ونسق مفاهيمها ومقولاتها لحل تلك المسألة، ومعالجة ما يعترضها من معضلات تمتحن قدرات وفعالية منهجها على التجاوز والتخطي عبر المسار المعقد المتعرج للمعرفة والعقل، وقد حالف مروّة التوفيق في استنباط وصياغة تلك المسألة الأساسية، وإن لم يكن الرائد حائز قصب السبق: «أول ما تجب الإشارة إليه هنا، أن مسألة المعرفة تحتوي رابطاً مشتركاً بين مختلف ظاهرات الفكر العربي الإسلامي وتجلياته ـ علم الكلام، الفلسفة العقلية، التصوف، الفقه وأصول الفقه ـ بالإضافة إلى ما تحتويه من خصائص تتعزز بها كل ظاهرة عن غيرها في إطار هذا الرابط المشترك نفسه. نعني به أولاً، أن الموضوع الأساس للمعرفة هو الله، وثانياً، أن مركزه الدائرة، لهذا الموضوع هو وحدانية الله ـ فكرة التوحيد ـ وثالثاً أن حقيقة الله، أي ماهيته، ليست في متناول إدراك الإنسان، وإنما يدرك الإنسان منه أنه موجود، وأنه واحد، وأنه بوحدانيته منزّه عن

---

(٣٧) لقاءات: ص ١٣٥.

المثيل والشبيه تنزيهاً مطلقاً[٣٨]. وكان د. زكي نجيب محمود قد صاغها على نحو مقارب: «لقد كانت مشكلتهم الرئيسية هي أن يوازنوا بين ما نزل به الوحي ممّن حقائق، وبين ما كان العقل الإنساني قد أنتجه قبل ذاك، ليروا أين يلتقي هذان المصدران وأين يفترقان»[٣٩]. وصاغتها الموسوعة الفلسفية: «كان على الفلسفة الإسلامية حتى ابن رشد أن تقدم تفسيراً عقلانياً لصلة الوحي بالوعي»[٤٠]. واقترب منها هنري كوريان: «قد تبدو الفلسفة الإسلامية كعمل مفكرين ينتمون إلى جماعة دينية قبل كل شيء... نموذج فلسفة ما... وهي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده كما كان يشاع خطأً»[٤١].

يواصل مروة الصياغة والشرح لعقيدة التوحيد، بوصفها المظهر الإيماني المركزي للعلاقة بين دعوة الإسلام وظروف المجتمع العربي آنذاك: «وفي هذا السياق يبرز البعد المعرفي لعقيدة التوحيد كمظهر من أعمق تلك المظاهر أثراً في ما سيكون في علاقة الترابط بين مسارين للتطور اللاحق: مسار تطور المجتمع العربي الإسلامي، ومسار تطور الفكر العربي الإسلامي، وفي ما سيكون لعلاقة الترابط هذه من أثر في نشوء وحدة فكرية تجد جذورها في

---

(٣٨) نزعات: جـ ٢، ص ٢٠٥.

(٣٩) د. زكي نجيب محمود (تجديد الفكر العربي) دار الشروق القاهرة، الطبعة الثامنة ١٩٨٧، ص ٦٩.

(٤٠) الموسوعة: ص ٣٠٦.

(٤١) هنري كوريان (تاريخ الفلسفة الاسلامية) منشورات عويدات بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٣: ص ٣٠، ٣٨ ـ ٣٩.

وحدة تربتها، التي هي الإسلام نفسه»[٤٢].

في ذلك البعد المعرفي وفي هذه التربة، تتأطر دائرة البحث، يرتسم محيطها العام الذي يرتاده المنهج لمعالجة المسألة الأساسية للفلسفة العربية الإسلامية ـ في استقلالها عن الرابط المشترك مع التصوف والفقه. . . وفي تبلور المسألة الأساسية في طابعها الفلسفي المتميز، ومن ثم الإجابة المتميزة التي تقدمها لمسائل المعرفة. وفي هذا المسار المعقد والمتداخل مع فكرة التوحيد والإلاهيات العربية الإسلامية، تكتسب الفلسفة العربية الإسلامية خصوصية تميزها عن اليونانية والصينية والهندية والفارسية، كما تميزها عن فلسفة اللاهوت في أوربا القرون الوسطى ـ وتحتفظ بخصوصيتها وهي تتفاعل مع كل منها ومعها مجتمعة. ولا تفقد خصوصيتها تلك، وبنفس القدر في تعاملها مع فلسفات الحقب اللاحقة التي ارتقى بها العقل البشري في القرن التاسع عشر ـ ففي ذلك المستوى أيضاً كان لعصارة مفكريها حضور مؤثر وفاعل، بطريق مباشر أو غير مباشر، في مسار الفكر الأوربي من القرن العاشر حتى التاسع عشر: «ومن اليسير علينا أن نستهين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية المزهوة بفلسفتها»[٤٣]، كما يقول دي بور عن إسهام مفكري الفلسفة

---

(٤٢) نزعات: جـ ٢، ص ٣٤٣.

(٤٣) ت.ج. دي بور (تاريخ الفلسفة في الإسلام) ترجمة وتعليق د. عبد الهادي أبو ريدة: مكتبة النهضة المصرية: ص ٥١. من أحكامه الجائرة قوله: «نكاد لا نستطيع أن نقول أن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة. فقد كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف. . .» وهو ينفي أن يكون للعقل السامي =

العربية الإسلامية رغم أحكامه الجائرة.

شبح آخر، غير شبح أرسطو، خيّم على الفلسفة العربية الإسلامية. إنه شبح أفلوطين وتاسوعاته، التي اعتبرها السريان أتولوجيا أرسطو، فنقلها عنهم العرب باعتبارها من تعاليم المعلم الأول! خطأ تاريخي كما يرى مروّة، أم مكيدة، مَقْلَب، من مكائد العقل على رأي هيجل؟ ربما، فباب الفرضيات يظل مشرعاً لم يوصد بعد. وفرضية تكاد تصل مرتبة اليقين مؤداها، لوْ لَمْ تعثر الفلسفة العربية الإسلامية في عهدها ذاك، على تاسوعات افلوطين، لابتدعتها وانتحلتها وأسندتها للمعلم الأول، مخرجاً من توترها الذهني بحثاً عن وسيط، عن جسر، فأسعفها الفيْض! وأي واعز كان يمكن أن يزجرها والعقل العربي من حولها ينتحل الأحاديث ويدعي النبوة ويحاكي القرآن، ويتناقل ويدوِّن أخبار خصومة ربيعة مع ربها يوم بعث الله نبيَّه في مُضر! وقد تستجد فرضيات أخرى تستقر على استنتاجات أوثق حول معاناة الفلسفة العربية الإسلامية لتذليل أكثر معضلاتها تعقيداً ـ ألا وهي معضلة الازدواجية، «التي كان على الفكر الفلسفي عند العرب أن يعاني صعوباتها، من المسائل الرئيسية التي عالجها خلال المراحل الحقبة من نشاطه وازدهاره... وهذه هي مشكلة الفلسفة العربية كلها من مرحلتها الأولى مع الكندي حتى مرحلتها العليا مع ابن رشد»[٤٤].

الفلسفة العربية الإسلامية تسهم في فلسفة العالم بمسألتها

= كله أي ثمرات في الفلسفة سوى الأحاجي والأمثال الحكمية قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية.

(٤٤) نزعات: جـ ٢، ص ١١٧، ص ٣٩٠ ـ ٤٠٤.

الأساسية خاصتها، وبمعضلاتها الأكثر تعقيداً، وفي الحالتين تضيف ما هو فريد وأصيل. . . لمسائل فلسفة العالم، المثالية والمادية، ولنظرية المعرفة ـ تضيف رأي ابن سينا أن الشيء إما عين موجودة وإما صورة مأخوذة عنه في الذهن، وما ينقله دي بور عن الرئيس: حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء، وآن لنا أن ننشىء فلسفة خاصتنا، تضيف تلخيص ابن خلدون لما زعمه قوم من عقلاء النوع الإنساني، أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تُدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، تضيف الملل والنحل بما فيها من إلهيين وطبيعيين ودهريين، تضيف (تهافت الفلاسفة)، و (تهافت التهافت)، وليس مهماً بعد ذلك أن تكون علاقتها مباشرة، أو غير مباشرة بالفلسفة الكلاسيكية الألمانية، مهد صياغة المسألة الأساسية للفلسفة: حيث يتحدث هيجل عن تعارض مذهبين في الفلسفة، واقعية ومثالية، تبعاً لمصدر مضمون المعرفة من الإدراك الحس أم العقل. وتحدث فويرباخ عن أن الوجود موضوع والفكر محمول، والفكر ينبثق من الوجود لكن الوجود لا ينبثق من الفكر. . . . ومن هذه الخلفية استمد إنجلز عناصر صياغته: المادة، الروح ـ الوجود، الوعي ـ وقابلية العقل الإنساني لمعرفة الكون. وهي صياغة صحيحة في دلالاتها العامة، لكنها تبقى بنت زمانها، ووليدة ظروف وخصائص الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، وهي إلى جانب ذلك صياغة ذات فاعلية منهجية لا غنى عنها في تاريخ الفلسفة والمباحث الفلسفية، لكنها، برغم كل ذلك، ليست وصفة معرفية Epistemological panacea تتسامى وتمتنع وتفارق على عرش في قمة أولمب المعرفة، تصنّف. الفلسفة بإشارة من صولجانها المهيب!

كان إنجلز حريصاً على تبيان عمق جذور المسألة الأساسية للفلسفة في تاريخ الفكر الإنساني منذ العصور البدائية وغوامض خواطر الإنسان وانطباعاته وتوهماته حين دهمته فاجعة الموت مع كوارث الطبيعة، وراح يبحث عن سبب، عن علة، عن تفسير. كما حرص على البحث المنهجي الشامل لفلسفة ما أو مدرسة وتيار فيها، واستقصاء كامل بنائها المعرفي، وعلاقته بالفكر السابق والمعاصر له، والعطاء الجديد الذي حمله ذلك البناء للمعرفة الإنسانية، قبل إصدار الحكم على ماديتها أو مثاليتها... وكان حريصاً أيضاً على تأكيد أن المسألة الأساسية للفلسفة ما كان يمكن طرحها بكل حدتها لأول مرة، إلا بعد أن استيقظت الإنسانية في أوربا من بياتها الشتوي الطويل للقرون الوسطى المسيحية.

الخطأ الذي وقع فيه مستشرقون، وما تداركه ماركسيون عرب وأعاجم، تعثرت عليه خطى مروة، وفي تصادم صريح مع بضع استنتاجات مشرقة توصل إليها في بحثه تخطى بها مواضع الجمود في دراسات تاريخ الفلسفة. ومن بين تلك الاستنتاجات: «إن هذا التصنيف لأشكال المادية الفلسفية، خلال تطورها التاريخي، ليس هو بالتصنيف النهائي الكامل. فإن معرفتنا عن كل أشكالها لا تزال غير كافية أولاً، وهناك ثانياً أشكال لم تتخذ صياغتها الواضحة، بل بقيت في طور التكوين الجنيني»[٤٥] واستنتاج آخر: «وقد يصح لنا القول هنا أن هذه التعبيرات تمثل شكلاً تاريخياً خاصاً من أشكال المادية الفلسفية، يتفق مع ظروف المجتمع العربي الإسلامي في العصر الوسيط»[٤٦].

---

(٤٥) سابق: جـ ١، ص ٣٥.

(٤٦) سابق: ص ٧٨٤.

في ضوء هذه الاستنتاجات تتبدى ظلال الاعتساف، وتعثر خطى مروّة، حين قنع بصيغة التصنيف المدرسي للمادية الفلسفية: «مادية ساذجة عفوية، مادية ميتافيزيقية، مادية الديمقراطيين الثوريين، المادية الديالكتيكية، ثم إشارة مُستدركة للإسمية nominalism كحامل لبذور أفكار المادية الفلسفية في القرون الوسطى الأوربية. ويصل الاعتساف نتيجته المنطقية عندما يشد وثاق هذه المادية الفلسفية أو تلك لقوى اجتماعية أو أخرى في مرحلة ما أو حقبة ما[٤٧]. كأنما سياحة مروّة المقاربة في عالم الفلسفة لم تكشف له تداخل عشرات الأنساق الفلسفية حيث المضامين الجديدة تعبر عن ذاتها من داخل الأشكال التقليدية السائدة، ومضامين متفاوتة تبدل جلدتها وتلتحف أشكالاً جديدة. وربما كان التفسير لذلك التصادم، ما ذهب إليه د. توفيق سلوم من أن: «الكتاب (نزعات) كان مقدماً كرسالة دكتوراه إلى مجلس علمي، تربى أعضاؤه على تقاليد تقول بأن المادية الفلسفية في أوربا العصر الوسيط لم تكن متطورة، إنما كانت عناصر متوارية داخل نسيج مثالي غالباً»[٤٨]. تفسير لا يقشع سحابة الشك، لكنه يلقي ضوءاً على قصور تقاليد ذلك المجلس، وعلى خسارة مروّة لمعركة فكرية كان لواء نصرها معقوداً لامتلاكه ناصية الفلسفة العربية الإسلامية في العصز الوسيط، وما يمايزها عن فلسفة أوربا القرون الوسطى ـ هذا إن جاز له أن يسلم لذلك المجلس باحتكار معرفة الأخيرة، التي يستحيل الإحاطة بها بصورة يعتد بها، دون معرفة أثر الأرض عليها.

دونما تقليل من شأن تقاليد المجالس العلمية، ومقتضيات

---

(٤٧) سابق: ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٤٨) سلوم: نحو رؤية، ص ١٠٧.

الرسالة الأكاديمية ـ وكم راضت روح التحدي في عقول صعبة المراس، فما انقدحت فيها شرارة بعد نيل الدرجة العلمية ـ دونما استصغار لكل ذلك، تبقى للفكر الفلسفي تقاليده ومقوماته: الفكر الحر وحرية التفكير والتعبير[٤٩]. أي هواء وماء الفكر الفلسفي عبر العصور وفي الزمن الآتي.

اقترب د. سلوم من التعامل المنهجي السليم باستنتاجه: «إن المواجهة الرئيسية في فكرنا الوسيط، كانت في رأينا بين تيارين: تسميهما، اصطلاحاً، العقلانية والغيبية، وكان الصراع في جوهره صراعاً بين العقل واللاعقل. وفي إطار هذه المواجهة كانت الفلسفة عموماً في جبهة التيار العقلاني. وبهذا المعنى تراجع الجدل بين مذاهب مادية ـ مثالية في الفلسفة ذاتها ليخلي المكان لصراع أوسع وأعمق كانت الفلسفة بمجملها تمثل أحد طرفيه، طرفه العقلاني»[٥٠]. وبأسلوب ذي جدوى منهجية عالية في التعامل مع الفلسفة العربية الإسلامية، تابع محمود أمين العالم تشكُّل وتطور مقولة «الزمان» في مسار الفكر العربي الإسلامي: في القرآن

---

(٤٩) التقاليد التي أشار إليها د. سلوم، لا تقتصر على التصور حول المادية الفلسفية لأوربا العصر الوسيط، إذ ليس غريباً أن تسود وجهة نظر أحادية الرؤيا في قضية بعينها في تاريخ الفلسفة في هذا المجلس العلمي أو ذاك، في جامعة أو أخرى، بل تشمل تلك التقاليد منهج دراسة تاريخ الفلسفة، الذي تفجرت أزمته في نهاية الأربعينات ومطلع الخمسينات في المناقشة ـ المحاكاة التي قدمها جدانوف لكتاب تاريخ الفلسفة في غرب أوربا الذي وضعه الكساندروف ـ كان الكتاب سطحياً وضامراً معرفياً، وكان النقد غثاً وايديولوجياً، فضلاً عن إقحام المكتب السياسي ـ ستالين ـ في شأن ليس من اختصاصه.

(٥٠) سابق: ص ١٥٦.

الكريم، في الأحاديث النبوية، في الفقه، وعند الفلاسفة ابن رشد والفارابي وابن سينا، والكندي والغزالي وأبو البركات البغدادي، ثم المتصوفة وفي إسهامات مفكرين معاصرين[٥١]. . . لو أنه أكمل جميل صنعه وأوغل به في الجاهلية وأغوارها، عله يزيل بعضاً من تلال الرمل التي هالها الفكر السلفي، جهلاً وعنتاً، على معالم طريق الفكر العربي قبل الإسلام، ليعيد صياغة تاريخه ويجرده من كل ذرة عقلانية ـ لولا إعجاز القرآن الموسوعي بالإشارات والشواهد والأخبار والأحداث والقصص ـ وما تعيد اكتشافه والتعرف عليه مثابرة علماء التاريخ والآثار.

فالمسألة الأساسية للفلسفة ليست معطى جامداً مطلقاً، ولا هي وليدة منطق أرسطو وأدواته الصارمة المغلقة، إنما تشكلت في حضن المنطق الديالكتيكي، ومن ثم قابليتها الكامنة لأن تغتني وتتفاعل، تؤثر وتتأثر، ومن هنا محاذير الإسقاط والقوْلبة، والانتقاص من ذاتية الفلسفة العربية الإسلامية أو فلسفة أي جماعة بشرية أخرى. فالفكر الفلسفي، وهو أرقى أشكال الوعي الإنساني، يبقى وثيق الصلة بمجمل حياة المجموعة البشرية المعنية بوسائط لا تحصى ـ وإن كانت جميعها غير مباشرة ـ مهما حلَّق في جدار شاهق الارتفاع عن بقية أشكال الوعي القريبة من الواقع. وتبقى الفلسفة وثيقة الصلة أيضاً بمجمل حياة المجموعة البشرية المعنية وإن ارتبطت عبر تاريخها باسم مفكر معين: من أرسطو إلى هيجل. . . وقد أفصح الأخير عن هذه الحقيقة، في فكرته عن أن

---

(٥١) محمود أمين العالم (مفاهيم وقضايا إشكالية) دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٩١ ـ ٢٠٦.

الحقيقة المطلقة، «في بحثها عن ذاتهـا، تتحقق، تتشخص، تتعين في وعي فيلسوف معين، لا كفرد، إنما كروح للشعب. وأن الشكل الذي تتجلى به الفلسفـة يصبح بـالضرورة مسـاوقاً ومعـاصراً لـواقع الشعب بكـل مفردات مقـومات ذلـك الواقـع: نمط الحكم، الحياة الاجتمـاعيـة والمجتمـع المـدني، القيـم الأخـلاقيـة، الملكـات والعادات والدين ومنجزات العلوم والفنون، وحالة الحـرب والسلم، وازدهـار الـدولـة واضمحـلالهـا»[٥٢]. وقـد يسمـو الـوعي الفلسفي بمفاهيمه ومقولاته لأرقى مستويات التجريد نقـاءً وصفاءً، ليبقى مـع ذلـك وثيق الصلة بوسـائط غير مبـاشرة ومتعـرجة وكثيـرة العودة إلى نقطة البدء بالطريق الخاص الذي سلكته الجماعـة البشريـة المعنية قروناً وقـروناً لاكتسـاب المعرفـة ومراكمتهـا وتعميمها. يصـدق هذا على المجموعات البشرية القـديمة، فـراعنة، يـونان، إنكـا، وعلى الجماعات البشـرية الحـديثة والمعـاصرة... وكنمـوذج لخصوصية طريق كل شعب أو جماعة بشرية نحو المعرفة، نحو الحقيقة، يشير إنجلز لتعدد سبل شعـوب القارة الأوربيـة نحو الفكـر الاشتراكي في القـرنين الثامن عشـر والتاسـع عشر، حيث تـوصد الإنجليـز لذلـك الفكـر عبر الـطريق العملي كنتاج لاتسـاع البؤس والإحبـاط والفقـر والعوز. وتوصل الفرنسيون عبر الطريق السياسي حينمـا طالبـوا أولاً بالحرية السياسيـة والمساواة، فـوجدوا أن ذلـك لا يكفي، فمزجـوا الحرية الاجتماعية والمسـاواة الاجتماعيـة بمطالبهم السيـاسية. أمـا الألمـان فوصلوا فلسفيـاً، بطريق التـأمل في المبـادىء الأولى[٥٣].

---

(٥٢) هـ. ماركوز (العقل والثورة ـ هيجل ونشأة النظرية الاجتمـاعية) تـرجمة وتقـديم د. فؤاد زكريـا: الهيئة المصـريـة العـامـة للكتـاب، القـاهـرة، ١٩٧٩.

(٥٣) Collected works, Vol.3, P. 393, p. 471. =

ويقدم د. زكي نجيب محمود وصفاً لحالة معاصرة، حيث الأنجلو ساكسون في شمال غرب أوربا والولايات المتحدة تشغلهم فلسفة المعرفة العلمية التي يحاولون بها ـ على اختلاف شديد بينهم في ذلك ـ أن يحللوا تلك المعرفة تحليلاً يدلهم على مصدرها الأول ماذا يكون ـ أما في غرب أوربا، ألمانيا وفرنسا بصفة خاصة، فتشغلهم فلسفة الوجود الإنساني، لا فلسفة المعرفة العلمية. ثم هناك القطاع الشرقي من أوربا وتشغله معرفة المجتمع وكيف يعاد بناؤه من جديد(٥٤). ومن خلفية ما أشار إليه إنجلز وما وصفه د. زكي، المسالك الوعرة الشائكة التي سلك الفكر الفلسفي ليتبلور خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، في المادية الفلسفية الفرنسية، والمثالية الفلسفية في ألمانيا، والطابع المعقد للفلسفة في إنجلترا بماديتها الفلسفية الجبرية (الميكانيكية؟) ومثالية فلسفية ذاتية، والاستقراء والتجريبية في العلوم... وهي ذات الفترة التي دشنت المكتشفات العلمية الثلاثة الكبرى، وتشكلت خلالها وعبر مخاض طويل المسألة الأساسية للفلسفة.

في الأفق العام لهذه المسألة، دون تقيد بحرفيتها وإخضاع الفكر العربي الإسلامي لمواصفات تصنيف هندسة تسلبه خصوصيته، تنبثق عن القراءة الثانية لبحث مروّة، داخل النص وخارجه، معضلات وإشكاليات تستوجب مواصلة وتجاوز ما أنجزه في نظرية المعرفة، مع تركيز خاص على جذور الفكر العقلاني

= وكان ماركس يعبر عن ذات الفكرة فيصف الفكر الانجليزي بالفكر الاقتصادي أو العقل الاقتصادي، والفكر الفرنسي بالفكر السياسي، والفكر الالماني بالفكر النظري.

(٥٤) د. زكي نجيب (تجديد الفكر) ص ٦٧.

Rationalism في الفلسفة العربية الإسلامية، وعلاقة الفلسفة بالعلوم. علماً أن ما أنجزه يحتل مكانة متقدمة في التعامل المنهجي، وفي رصد تجليات الفكر العربي الإسلامي في المعرفة الإيمانية، والمعرفة الصوفية، والمعرفة العقلانية، إلا أن المواصلة والتجاوز يقتضيان إزالة حاجز التحقيب الذي أخذ به، والضرب نحو مجاهل الفكر العربي الإسلامي منذ القدم، ما قبل التوراة والقرون التي هلكت ـ فنزاعات النقل ـ العقل، أهل الحديث، أهل الرأي، النص ـ الاجتهاد، وقياس الشاهد على الغائب، برغم طابعها الإسلامي، سرعان ما تشابكت وتناسجت مع مجادلات ومجاهدات قديمة كانت متأججة بين معتقدات ومعارف الجاهلية وما قبلها، ومؤثرات معتقدات الفراعنة والبابليين وغيرهم. وبين طيات تلك التراكمات الرسوبية للمعرفة، ما زال مطموراً، كعرق الذهب، المجذر العقلاني للفكر العربي الإسلامي، ولا بد من التنقيب عنه والتعرف على نشأته، وصراعاته، فترات نهوضه وانتكاسه، ومحصلة تفاعله مع الأسطورة والخرافة في القدم، كخلفية معرفية وتاريخية لمساجلاته الجسورة منذ السلفية في العصر الوسيط، وكمقدمة ضرورية لاستنهاض الاستنارة العقلانية لصد ظلامية السلفية الموروثة والماثلة، وللاستيعاب الناقد الممحص للفلسفة الحديثة والفكر الإنساني المعاصر. وفي هذا بعض من الانتماء لأصالة أولئك الذين أفادوا من منطق أرسطو وماذا بدا فيه، أضافوا وحذفوا، عدّلوا وكيّفوا، فأبدعوا نظراً فلسفياً ومنهجاً عقلانياً.

يؤرخ مروّة، وفق التحقيب التقليدي، للنزعة العقلانية بنشأة علم الكلام: «بدأ حواراً خفياً بين الفكر والواقع منذ عصر الراشدين، وأخذ الحوار يصبح صراعاً علنياً بين الفكر والسياسة في ذروة

السيطرة الأموية، ثم جاء زمن بدا فيه أن الصراع حول هذه المشكلة يدور بين الفكر والفكر، أي إن الجذور الاجتماعية والسياسية للمشكلة كادت تخفي نفسها وراء غبار المعركة الفكرية ـ الفلسفية بين المعتزلة وخصومهم أولاً، ثم بين الفلسفة وخصومها أخيراً... تبلورت على أيدي المعتزلة متحولة إلى نوع من النظر العقلي، ثم الفلسفي بالتحديد، إلى أن وُلِدت في هذا الصراع الفكري الأيديولوجي تلك الحركة الفلسفية التي كان نتاجها ما نسميه «الفلسفة العربية الإسلامية... هكذا نرى، إذن، حركة فكرية مديدة الأصول والفروع نشأت وتطورت إلى أرض الإسلام المعرفية... وإن اختلفت تياراتها اختلافاً جذرياً فيما بعد»[٥٥].

بأي معيار منهجي استرشد مروّة لوضع هذه الحركة الفكرية المديدة في هامش «ما قبل النظر الفلسفي» وأدخل به شذرات ليوسيبس ـ Leocippus ـ في صلب الفلسفة اليونانية عند عرضه للمصدر اليوناني للنظرية الذرية في الفلسفة العربية الإسلامية؟[٥٦] وهل بذات المعيار تبقى تلك الحركة المديدة على حالها، ويحتل توما الأكويني مكانته بين فلاسفة القرون الوسطى، وتحتل فلسفة اللاهوت مكانة بين الفلسفات؟ إنه معيار مختل. وسريعاً ما يضطرب تماسكه الداخلي بعد أن أنزل التيار العقلاني في منزلة بين المنزلتين ـ النظر الفلسفي وما قبله ـ وتقدم خطوة أخرى للتعامل مع ظاهرة معقدة، مع حزمة تناقضات في تشكيل المعرفة العقلانية في تلك الفترة ـ ظاهرة جهم بن صفوان: «إن هذا المفكر الجبري يعتمد المنهج العقلي، على نحو قريب جداً من منهج التفكير

---

(٥٥) نزعات: جـ ١، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.

(٥٦) سابق: ص ٧٠٧

الفلسفي»[٥٧]، ويكـاد تماسـك المعيار يتصـدع تمامـاً عندمـا ينتقل خطوة أخرى في حقل التناقضات الجهمية، ومسـألة الحُسْن والقُبـح العقليين: «ثم طورها المعتزلة حتى استقرت بصيغتها الفلسفية على طـريقة علمـاء الكلام، ولكنـه بقي مؤادها الجـوهـري كمـا وضعـه جهم، وهـو كون العقـل بذاتـه قادراً على اكتشـاف مـا في الأشيـاء والأفعـال من حُسْنٍ وقبـح ومن صـلاح وفسـاد»[٥٨]. وطبيعي أن يتـداعى عنـد جهم بن صفـوان تمـاسـك أي معيـار تبسيـطي للتصنيف في التعـامـل مـع التـظاهـرات ذات التنـاقض المـركّبْ: جهم ونهجـه العقلاني، جهم ونهجه الجبري المماثـل لجبريـة السلطة الأمويـة، وهشام بن عبد الملك يحرض أحد ولاته على قتله بتهمة الدهرية، جهم المقاتل حتى الموت في ثورة ابن سريج المنـاهضة لـلأمويين والمنـادية بـلا فضل لعـربي على أعجمـي إلا بالتقـوى والشورى، وبرفع الجْـزية عمن التحقـوا بأمـة محمد. . . وقـد لا يتماسـك أي معيار تبسيطي في التعـامل مـع ظاهـرة بالغـة التعقيد كـطريق الفكر العربي الإسلامي نحو المعرفة العقلانية، والبرهان المنطقي لأصول العقيدة والتوحيد، ليس في تصادم مع ما جـاء به الـوحي، لكن في تخطٍ وتجاوز وتفوق على مـا وقف عنده الفكـر السلفي بعد انقـطاع الـوحي، وانفجار بـراكين مشاكـل ومعضلات في المجتمـع العربي الإسـلامي المتحـول عمقـاً واتسـاعـاً. وتجلت في التصـدي لتلك المشـاكل والمعضـلات فعاليـةُ وحيـويـةُ الفكـر العـربي الإسـلامي العقلاني، بدءاً بالتأويل وانتهاءً بـالبرهـان المنطقي، وفتـح الثغرات في حصون المنطق الأرسطي دفعاً للفكر نحو رحاب اللامنتهى.

---

(٥٧) سابق: ص ٦٠٨

(٥٨) سابق: ص ٨١٢

حاولت السلفية الحديثة أن تطوق ذلك الرحاب، بمعيار تبسيطي من لون آخر، إذ تتباهى، تحت تأثير عقدة المركزية ـ الأوربية، يسبق العرب إلى هذه الفكرة الفلسفية أو تلك الحقيقة العلمية: ابن سينا والذات التي غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت ذاتها، فسبق ديكارت: أنا أفكر إذن أنا موجود! ابن رشد والعقل المحض والعقل الفعال وفكرة سبينوزا بذات المنطوق! إخوان الصفا وحال النفس قبل أن يحصل فيها علم أو اعتقاد مثل القرطاس الأبيض النقي لم يكتب فيه شيء، وفكرة جون لوك Tabula Rosa. وسبقهم لداروين في النشوء والارتقاء: أول مرتبة النبات متصلة بآخر مرتبة الجواهر المعدنية، وآخرها متصل بأول مرتبة الحيوان... وحلقات المقارنة تكاد لا تنتهي مع جابر بن حيان والحسن بن الهيثم والخوارزمي... وفي هوس التباهي تتناسى السلفية الحديثة عمداً مواجهة السؤال: لماذا ناصب أسلافها العداء تلك الحقائق والأفكار في زمانها واستباحوا دماء من قال بها؟ ومن أي نسق للنظر الفلسفي ونظرية المعرفة في عالم اليوم، تحتل تلك الأفكار والحقائق، مصاغة في مفاهيم ومقولات، مكانها في سياق تطورها وتحولها ونمائها المعرفي في بنية العقلانية العربية الإسلامية المعاصرة؟ وأي جماعة بشرية في العالم المعاصر تعجز عن اصطياد فكرة أو حقيقة في تاريخ فكرها وتراثها المعرفي، تتباهى بسبقها عالِماً أو مفكراً في أوربا؟ إنه عقم الفكر السلفي!

تعامل مروة بقدر مسؤول من الموضوعية في علاقة الفلسفة والعلوم، كعلاقة ابستمولوجية معقدة متناقضة، لا تخضع لتساوق أو تزامن حتمي. وبالقدر نفسه تعامل مع ما توصل إليه الفكر العربي الإسلامي من حقائق وقوانين موضوعية، مثل قانون العِلِّية، وفارق فعله في الطبيعة وما يعترضه من عوامل الصدفة، عن فعله في

المجتمع حيث لإرادة الإنسان دورها: «نحن إذن أمام أمثلة من أقوال كبار المعتزلة تقدم لنا نماذج لمحاولات باكرة في الفكر العربي الإسلامي سبقت عصر الاستكشافات العلمية التطبيقية التي وضعت مسألة وجود القوانين الموضوعية للطبيعة في مجال البرهان العملي التطبيقي»(٥٩). لكنه أنكر على إخوان الصفا في مسألة

---

(٥٩) سابق: ص ٧٨٤: هناك علاقة تلازم بين الفلسفة والعلوم الدقيقة، لكنها ليست متزامنة بالضرورة، فقد تسبق الفلسفة العلوم وقد تتخلف عنها، وقد يسيران في خطين متوازيين فترة من الزمن. ففرضية الحدس العبقري لقدماء اليونان، مثلاً، عن علاقة السببية في الطبيعة وتحكّمها في ظاهراتها عند ديمقريطس وأبيقور، ظلت فرضية لأكثر من عشرين قرناً حتى كشف برهانها نيوتن بنظرية الجاذبية وقوانين الحركة مستنداً إلى نتائج كوبرنيك وغاليليو وكبلر. وكنموذج لعلاقة القطيعة المؤقتة بين الفلسفة والعلوم، موقف هيجل من العلماء والعلوم الدقيقة، وفكرته أن التأمل أرقى من العلم لأن العلم يرتبط بتلبية احتياجات المجتمع النفعية، في حين يرتبط التأمل بالمعرفة الخالصة لذاتها. وعليه، فإن فكرة النشوء والارتقاء مجرد فكرة فارغة، . والمدلول الكيمائي للعناصر لا أهميه له في الإدراك العقلي للعناصر، ولا قيمة لنتائج علم الفيزياء في الجسيمات الضوئية والموجات الضوئية في إدراك العقل للضوء. وكان رد فعل العلماء سلبياً على موقف هيجل ومثاليته الموضوعية التي تعتبر الطبيعة تجلياً وتجسيداً للعقل المطلق. وامتد الموقف السلبي إلى منهجه الديالكتيكي وطابعه الثوري في تطور العلوم. ومن جانب آخر، فإن مكتشفات العلوم برغم دعمها للمادية الفلسفية لا تعني إخراج المثالية من الساحة. فالمثالية تعيد تفسير تلك المكتشفات بما يدعم منطلقاتها. إضافة إلى ما هو معلوم في تاريخ الفلسفة أن المثالية أسهمت أكثر من المادية في مباحث الفلسفة وتطوير الشق الابستملوجي في الفلسفة، وماذا عن جمود الفلسفة وقدرة العلم اليوم؟

العلاقة الموضوعية بين الجزئي والكلي في نظرية المعرفة، ما أثبته لكبار المعتزلة: أبي هذيل والجبائي والكسائي من محاولات باكرة في قانون العلَية: «لقد أوشك الإخوان أن يقبضوا على حل مفتاح المشكلة، لكنهم عجزوا عن الإفلات من أسر افتراضهم الانفصال بين النفس والجسد، فظلت المشكلة موصدة دونهم»[٦٠]. لكن النظرة الفاحصة في أفكار إخوان الصفا تؤكد أنهم أفلتوا مرتين: مرة من أسر افتراضهم، ومرة من أسر عصرهم وحدوده المعرفية، وأمسكوا بحلقة الوصل بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية، والجزئي والكلي، والخاص والعام، ضمن ما توصلوا إليه عن وحدة وظيفة الدماغ رغم تعدد مناطقه ـ مقدم، وسط، مؤخر، ومواقع قوى النفس الخمس، ضمن التراتب المتدرج صعداً في الأركان الثلاثة للمعرفة: الحس، والعقل والبرهان، في سياق منهجهم الاستقرائي الذي أفلت بهم مرة ثالثة من أسر مقومات أرسطو الخمسة للحد، فأضافوا مقوِّماً سادساً، أسموه: الشخص. وفي سياق الأسئلة التسعة التي وضعوها لمعرفة الأشياء الجزئية المحسوسة، واعتبرها كتاب (العلوم عند العرب)، للباحث قدري طوقان، دستوراً للبحث العلمي والفلسفي حسبما استند إليه مروة. ولا سبيل لتبرير ما أنكره عليهم بافتراض أن الغلالة الغيبية التي اتشحت بها أدوات تعبيرهم ـ بحيث تجد فيها المادية كما المثالية ما يناسبها ـ قد حجبت عنه ما أنكر. فهو ذو نظرة فاحصة وذهن صحو في تحليل نصوصهم، فضلاً عن قوله عنهم: «الغلاف الروحاني في تحليل التفكير، ينبغي أن لا يخدعنا عن المضمون الحقيقي...». وإذا صدق استنتاجه أن مشكلة علاقة الجزئي

---

(٦٠) نزعات: جـ ٢، ص ٣٩٠ ـ ٤٠٤.

بـالكلي ظلت موصـدة دونهم، فماذا يتبقى من إسهـامهم في مسـار العقلانية في الفكر العربي الإسلامي، وقد احتلوا فيه مفصلاً مركزياً وتقاطعاً رئيسياً، وناشدوا ذلك الفكـر، مرمـوزاً له بمؤيـديهم، أن لا يعـادي علماً من العلوم، ولا يهجـر كتـابـاً من الكتب، ولا يتعصب على مـذهب من المـذاهب! وبعـد كـل ذلـك، فمـا زالت مسـألـة الـروحي والنفسي والعقلي والبـدني مـوضـوع دراسـات وبحث ومختبـرات برغم المستـويات المتقـدمة التي ارتـادهـا علم وظـائف الأعضـاء وعلم النفس وفـروعهمـا في الجهـاز العصبي المـركـزي وسلوك الإنسان[٦١].

حشـد مروّة مـادة غزيـرة منتقـاة، أشبـه بـالقـاطـع المـاركتـوري لخـريـطة تشكـل وتـطور نـظريـة المعـرفـة في الفكـر العـربي الإسـلامي. وتلتقط عين الطائـر في تلك الخريـطة ذرى وقممـاً في التجريد الفلسفي، والتعميم العلمي، والتجريد المعـرفي - اللغوي في صيـاغة ونحت واشتقـاق المصطلحـات والمفاهيم والمقـولات، والمعاني والدلالات المستحدثة. . . مثال ذلك:

● ابن سينـا ومراحـل الإدراك العقلي النظري للكليـات: مرحلة الاستعداد الفطري، مرحلة القوة الممكنة أو العقل بالملكة، مـرحلة العقـل بالفعـل حيث حصول المعـرفـة واختـزانهـا، مـرحلة العقـل المستفاد حيث استخدام المعرفة المختزنة. . .

● إخوان الصفا والتحليل التشريحي لوظائف الإحسـاس والعقل في عملية المعرفة، والضبط الدقيق للمصطلح اللغوي[٦٢] - القوى

(٦١) يسرد قاموس المورد ٤٩ مصـطلحاً ومعنى بـالبادئـة Psych المتحدرة من اسم الأميرة التي أحبها كيوبد في الأساطير اليونانية.

(٦٢) في تقـديم كتابـه (قامـوس التراث) يكتب هـادي علوي: «مصـطلحـات =

الحسية: سامعة، باصرة، شاقة، ذائقة، لامسة. . . القوى المفكرة: الفكر والروية، التصور، الاعتبار، التركيب، التحليل، الجمع، القياس، الفِراسة، الزجر، التكهن، الخواطر، الإلهام، قبول الوحي، تخييل المنامات. . . القوى الروحانية: متخيلة، مفكرة، حافظة، ناطقة، صانعة. . . .

● أبو بكر الرازي حامل لواء العقل والعقلانية، في مُحاجّاته الكلامية وتلاسناته الساخرة ضد السلفية: «الباري عز اسمه، إنما أعطانا العقل وحبانا به لننال ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غاية ما في جوهر مثلنا نيله وبلوغه. . . وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة منا الخفية المستورة عنا. . . وبه وصلنا إلى معرفة الباري عز وجل الذي هو أعظم ما استدركنا. وإذا كان هذا هو مقداره، أي العقل، ومحله وخطره وجلالته، فحقيقة علينا أن لا نحطه عن رتبته وننزله عن درجته، ولا نجعله، وهو الحاكم، محكوماً عليه، ولا،

= التراث مشوشة الحضور في أذهاننا، يختلط فهمنا لها بإسقاطات معاصرة، منها الاستشراقي ومنها الأورو ـ مركزي، ومنها السلفي العرقي. فضلاً عن الانقطاع الذي يفصلنا عن عصور الإسلام بعصور الايخانيين والمماليك والعثمانيين، مما يقتضينا للوصول إلى تراث الإسلام أن ننفذ إليه من وراء تراث آخر قد يحمل اسمه لكن بمضمون غير مماثل بالضرورة. إن الكشف عن قضايا التراث الأصل في مثل هذه الحالة يشبه النظر إلى الأشياء بمنظار يغاير لونها الطبيعي. فلكي لا نخطىء النظر يلزمنا قدر من التحفظ والدقة. ومن لوازم ذلك فهم المصطلحات وتخصيص الأسماء بمدلولاتها التاريخية. . . ويتناول د. عبد الرحمن بدوي اشكالية المصطلحات في حديثه في (لقاءات)، فيشير إلى الحوجة إلى معاجم للمفردات الاصطلاحية للفلاسفة مثل ابن رشد وابن سينا والرازي والفارابي. . .

وهو الزمام، مزموماً. . . ولا، المتبوع، تابعاً». وبألسنة حداد يسلق ويصْلى السلفيين فيصفهم بلحى التيوس، المتصدرين المجالس، يمزقون حناجرهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان! والرازي بهذا الوصف والتشبيه لا يذهب بعيداً عن معنى: يتلون كتاب الله طيًّا لا يتجاوز حناجرهم: فالسلفيون قديماً وحديثاً لا يقبلون حقيقة موضوعية توصل إليها العقل الإنساني بغير طريقهم، ويتحزبون لتفسيرهم للنص أكثر من مضمون وجوهر النص، ومع الزمن يحل التفسير محل النص!

ثلاثة نماذج، يا لكثرة ما خضعت للمقارنة مع تطور الفلسفة والعلوم في غرب أوروبا، تباهياً سلبياً، كأن مضمونها الفلسفي والعلمي لا يتجلى إلا تحت إشعاع تلك المقارنة، ازدراء لمعاناة أهل العقل والعقلانيين في الفكر العربي الإسلامي في دروب المعرفة واقتحام تلك القمم، وفي غمار صراعات ومعارك ضارية: الصراع الذاتي لحل معضلات الواقع المتجدد المتحول على أرضية الإسلام، وصراع فرز المعرفة الدينية عن المعرفة الفلسفية، وفرز العلوم ومعارفها عن الدين وعن الفلسفة، وصراع التصدي لغلواء السلفية وحصرها المعرفة في مصدر وحيد ومرجعية النص.

مغالاة أن يُطلب من مبحث مروّة إنجاز ما يجب أن يتوفر عليه ويتفرغ له جيل كامل من البحاثة والدارسين للفلسفة العربية الإسلامية؛ كيلا تختزل الفلسفة في تاريخ الفلسفة، ويتجمد المنهج عند حالة تخطتها ثورة العلم، فيصاب بما أصيب به منطق أرسطو على يد المحافظين، أو ينكفىء وينتصب على رأسه، في عصر عربي إسلامي مضطرب، يعزُّ فيه التركيز ويقل فيه الاستغراق؛ أشبه بحال هيجل في مغيب حياته، وقد اقتحمت صومعة تأملاته

رياح ثورة ١٨٣٠ في فرنسا، فاهتزت تركيبات نسقه التي أودعها الروح المطلق والعقل المطلق والحقيقة المطلقة، فكتب لصديق له يشكو دهره: «أحقاً أصبحنا في فترة مضطربة من البلبلة السياسية؟ أما من مكان هادىء من أجل لحظات صمت بلا انفعال، لاستخلاص معرفة تأملية خالصة؟».

الفكر العربي الإسلامي فكر الأزمان العاصفة. ازدهرت مدارسه وتألق عطاؤه في بؤرة التوتر لحقل التحولات المعتقدية، والسياسية العسكرية، والاجتماعية الاقتصادية، والإثنية الثقافية، الكونية المدى والطابع. وعندما أُطبق عليه زمان الهدوء غير المنفصل، من هولاكو إلى خلفاء وأئمة الباب العالي وفقهاء البلاط، ذَبُلَ وخبا؛ وتحايل على الحياة متطفلاً على رواء ذلك العطاء، فأهلكه تفتيتاً وتقطيع أوصال ـ مختصرات وحواشي وشروح وتعليقات وتفسير التفسير! ومشى مكباً على وجهه الكالح حتى وصل مفترق الطرق ومنحنى الخيار الصعب بعد غزو الوافد الأوروبي: فركبته حيرة الازدواجية في مصدر الثقافة ـ فتشكلت صيغة جديدة للمعضلة القديمة أمام الفلسفة العربية الإسلامية المعاصرة، في زمن عاصف مضطرب!

الأيديولوجيا...

اقتحمت بضع مصطلحات حرمة اللغة العربية، وهي نشاز على تذوق جرس الكلمة حين تُنطق، ركيكة على انسياب الحروف حين تُكتب، مثل الميتافيزيقا وأخواتها، وكبراهن الأيديولوجيا. وكلا المصطلحين ينتظم حروفاً استقبح العرب تواترها وتجاورها في الكلمة. وتزداد قتامة حين تُعصر في قوالب الصرف قسراً، كقولهم: أدلجة الفنون، والجماهير المؤدلجة. ويثير الحفيظة أن المصطلح الأول صكة من لم يبدع جوهره، واكتسب الثاني دلالات غير المعنى الذي قصده وقيده من ابتدعه(٦٣). وصار للمصطلحين شيوع وذيوع في الفلسفة والإنسانيات والخطاب السياسي بمعان وظلال عديدة. وبما يشابه أثر وفاعلية قانون قريشام، انحسرت الفلسفة وسادت الأيديولوجيا، فنشأ خلل يتعدى التداخل والخلط بين مفهوم أو مصطلح وآخر، ليطال المنهج ونظرية المعرفة.

---

(٦٣) استخدم أرسطو مصطلح «ما بعد الطبيعة»، لكن جامع ومصنف أعماله، أندرونيكس الروديسي (٧٠ق.م.) استخدم المصطلح المركب: ميتا: بمعنى ما بعد وفيزيكا: بمعنى الطبيعة ـ وقد يكون المعادل العربي: عالم الغيب، أو الغيبيات.

لا تثريب على أسلوب مروة في التعامل مع المصطلحات والمفاهيم والمقولات. فقد ظل حريصاً على حفظ المسافة، وأسهب في شرح وتوضيح ما قد يثير اللبس في الفلسفة والنظرية والأيديولوجيا. وكثيراً ما طرح رؤيته في دلالة مقولة أو مفهوم ـ كان حاطب ليل في أدغال المعرفة. يقول: «الفلسفة بطبيعتها شكل أيديولوجي بقدر كونها أجد الأشكال العليا للوعي الاجتماعي. فقد كان المعنى الحقيقي لتغيير الفكر الفلسفي مكانه التابع، أي لعلم الكلام والفكر المعتزلي، ليتخذ مكانه المستقل، هو تأهيله لتحقيق التغيير الايديولوجي الناضجة ظروفه آنئذ. . . إذ كان، أي الفكر الفلسفي، هو شكل الوعي الاجتماعي الأكثر نضجاً المؤهل لأداء هذه المهمة، أي مهمة الصياغة النظرية المعبرة عن اتجاه الظروف التاريخية نحو خلق ايديولوجية جديدة للمجتمع العربي الإسلامي»[٦٤]. في هذه الفقرة، وضوح عام حول معنى فلسفة، نظرية، ايديولوجيا، لا خلاف عليه في أن تستند نظرية ما إلى فلسفة ما، أو أن تعبر نظرية ما تعبيراً علمياً عن الايديولوجيا أو شكل من أشكال مكوناتها. لكن ما هي الايديولوجيا، وعمَ تعبر، وما يعني تعبير أن الفلسفة بطبيعتها شكل ايديولوجي؟ وإذا صح وصف ايديولوجيا ما أنها علمية، فما حاجتها لنظرية تعبر عنها؟ علم يعبر عن علم؟ حشو، لغو، Tautology؟

ابتدع مصطلح ايديولوجيا المفكر الفرنسي دوتراس (١٧٥٤ ـ ١٨٣٦) من idea الفكرة، واللاحقة ology الدالة على العلم، وقصد بالمصطلح وقيّد معناه في: «العلم الذي يدرس الأفكار بالمعنى الواسع للكلمة، أي مجمل واقعات الوعي من حيث

---

(٦٤) نزعات: جـ ٢، ص ٢٠٣.

صفاتها وقوانينها وعلاقاتها بالعلائم التي تمثلها، سيما أصلها»[٦٥].
وكان دافعه لتأسيس ذلك العلم ما فجرته الثورة الفرنسية (١٧٨٩) من أفكار وشعارات ومبادىء وبرامج وتجليات للوعي. فسعى لاستقصاء الأصل والجذر لتلك الأفكار، أو بحسب تعبيره، أصل واقعات الوعي وصفاتها وقوانينها وعلاقاتها بعلائمها ـ أي البحث في ظاهرة الأفكار لتأسيس علم الأفكار وسواء أفلح دوتراس في مسعاه أم أحبط، فإن المصطلح حاصرته تناقضات وأحاطت به إشكاليات قبل أن يُقلع. وزادته غموضاً التوضيحات التي ساقها صاحبه، كقوله: «ثمة علمان ليسا مختلفين فحسب، بل متعارضان، يبالغ بعض الناس في الإصرار على الخلط بينهما، وهما الميتافيزيقا الحديثة والايديولوجيا». وربما كان هذا التوضيح إرهاصاً من إرهاصات تشكل الفلسفة الوضعية، بعد انفصال العلوم تباعاً عن الفلسفة، وأفول الشكل التقليدي للفلسفة وتنازلها عن منصة علم العلوم، ومن ثم رؤية الوضعية ـ Positivism ـ في نهاية وظيفة الفلسفة التأملية.....

توالت بعد دوتراس تعريفات للمصطلح، بعضها متقارب وآخر متباعد وبمضمون مغاير. فالايديولوجيا عند مان دوبريان، أحد معاصريه : «تحلق في أجواء كافة العلوم، لأن العلوم لا تتألف إلا من أفكارنا ومن مختلف علاقات هذه الأفكار»، ويضفي عليها وظيفة المرشد والدليل. وهي عند دوركهايم: «بدل ملاحظة الأشياء ووصفها ومقارنتها، نكتفي إذ ذاك، بوعي أفكارنا وتحليلها وتأليفها بعضها إلى البعض الآخر ـ أي عوضاً عن إنشاء علم يتناول

---

(٦٥) الموسوعة: ص ١٥٩ ـ ١٦٨، ومنها مقتطفات مان دوبيران، ودروكهايم، وج. مونرو، وامانويل مونييه، وغبريل مرسيل.

الحقائق الواقعة، لا نعود نصوغ سوى علم ايديولوجي».

هذه تعريفات ثلاثة موجبة للايديولوجيا، وتورد الموسوعة تعريفات ثلاث سالبة مثل تعريف ج. مونرو: «الايديولوجيا عرض ذهني يلبي طلباً شعورياً، كل شيء يجري كما لو ان الايديولوجيا مصنوعة سلفاً لتلبية بعض الحاجات الاجتماعية... كما هو شأن المنتوجات الصناعية التي تلبي بعض الحاجات الاقتصادية.... الايديولوجيا هي المعادل الوظيفي للأسطورة... نسبة الايديولوجيا إلى الفلسفة مشابهة للنسبة بين التبسيط العلمي والعلم... إحدى الصفات الأساسية للايديولوجيات أنها صالحة للاستعمال... فالايديولوجيات بالذات، مرشحة منذ ولادتها لتمثل دور اللافتة التي تغطي البضاعة». ويعرفها غبريل مارسيل بقوله: «تَنْزَع الايديولوجيا من طبعها إلى أن تصبح دعائية، أي عملية نقل آلي لصيغ ممغنطة بشحنة، هي في جوهرها شحنة حاقدة»... ويعرفها كارل ياسبري: «الايديولوجيا تركيب من الأفكار والتصورات التي تبدو بنظر صاحبها بمثابة تفسير للعالم، أو لوصفه الخاص، يمثل الحقيقة المطلقة، لكن بشكل وهم يبرر نفسه ويغطيها ويهرب من ظله، بطريقة أو بأخرى، حسبما يقتضي صالحه...».

بصرف النظر عما آلت إليه نوايا دوتراس في تأسيس علم للأفكار، والأثر الذي خلّفه من أوردت الموسوعة تعريفاتهم في ميدان علم الاجتماع والفلسفة، فيمكن رصد ثلاث ملاحظات:

● نشأ مصطلح الايديولوجيا في فترة احتدام أزمة الفلسفة في شكلها التقليدي الكلاسيكي، وتسرب العلوم الدقيقة والإنسانية من تحت عباءتها، وتعدد المشارب والموارد الفكرية في صياغة شكل جديد للفلسفة، بما في ذلك نفي ضرورتها.

● منذ نشأته، لازمت المصطلح سمة التسيب في دائرة البحث ونسق المواضيع وآليات المنهج، فسقطت عنه صفة العلم، وسقط في معيار واختبار العلم.

● استخدام علم من العلوم الدقيقة أو الإنسانية للمصطلح، لا يخرج ولا يختلف عن استخدامه أي مصطلح آخر استخداماً علمياً، في سياق علمي، ومن ثم لا يضفي عليه صفة العلم - تماماً كاستخدام علم من العلوم مصطلح الأسطورة أو الأخيلة أو العنقاء.

هكذا نشأ المصطلح وتشكلت قسماته وشخصيته وتباينت فيه وجهات النظر، وحارت البرية فيه أو كادت، وصاغت مضمونه في تعريفات متنافية، قبل ماركس والماركسية. وعندما استخدمه ماركس وإنجلز، لم يخرجا به عن التباين والتنافي، ولم ينفثا في مدلوله أو ما يدل عليه روح العلم. استخدماه في سياق بلورة وصياغة المفهوم المادي للتاريخ والنظرية العلمية للاشتراكية، ولم يسبغا عليه وظيفة البديل أو المعادل أو المرادف للنظرية أو للفلسفة. تعاملا معه على حاله، كما هو، بمعناه السائد في منتصف القرن التاسع عشر، أي عالم الأفكار، أو مجمل بنية الوعي وأشكاله المختلفة، السياسية، الحقوقية، الدينية، الفنية، الفلسفية، الأخلاقية...

أما دراسة وتحليل بنية الوعي وأشكاله وتقييمها والحكم عليها، فتلك وظيفة العلم، ومن هنا الفقرة الواسعة التداول في الأدبيات الماركسية والأدبيات المناقضة لها وتلك الناقدة لها: «لا نستطيع أن نحكم على عصر من العصور استناداً إلى وعيه بذاته، أكثر مما نستطيع الحكم على فرد من الأفراد استناداً إلى وعيه بذاته...» من مقدمة ماركس لمؤلفه (انتقاد الاقتصاد السياسي ١٨٥٩). ومن هنا

أيضاً الفقرة التي لا تقل تداولاً في سوق النصوص واصطياد مشتهر للمقتطفات: «الايديولوجيا وعي زائف...» من أول مؤلف مشترك لماركس وإنجلز، طرحا فيه أول عرض شامل للمفهوم المادي للتاريخ (الايديولوجيا الالمانية ـ ١٨٤٥ ـ ١٨٤٦). وعلى هذه الخلفية يجوز التحفظ على الأسلوب الجبري في الصياغة المدرسية الطابع التي ربط بها مروة المادية الديالكتيكية، بالماركسية، بالتعبير عن ايديولوجيا البروليتاريا: «المادية الديالكتيكية ـ هذا هو الشكل الأخير للمادية، تاريخياً حتى مرحلتنا الحاضرة ـ هي الماركسية معبرة عن ايديولوجية البروليتارية»[٦٦]، هذه صيغة أنسب للتعبير عن موقف سياسي في خطاب سياسي، لكنها قاصرة عن إضافة معرفة أو إلغاء ضوء على جانب من القضية موضوع البحث، ومتدنية عن صياغات أعمق مضموناً عالج بها ذات الفكرة نظرياً وفلسفياً.

العلم، لا سواه، يؤدي مهمة تمييز وتحليل الواقعات الذهنية، علاقاتها بالواقعات الاجتماعية تناقضاتها الواقعية: «والأشكال الايديولوجية التي يعي بها الناس تلك الواقعات وعلاقاتها وتناقضاتها، ويخوضون صراع حسمها حتى منتهى غاياته»[٦٧]. في هذه الفقرة يحفظ ماركس للعلم مكانته ومهمته ووظيفته. ولو كانت الايديولوجيا علماً، أو مشروع علم، أو علمية الطابع، لما احتاجت

---

(٦٦) نزعات: جـ ١، ص ٣٥.

(٦٧) Marx - Engels: Selected: one volume, progress, Moscow, 1986, preface to critique... P.182.

كان ماركس وانجلز مطلعين على أفكار دوتراس، كما تشير مقتطفات من كتاباته وأفكاره الاقتصادية في (رأس المال) الجزء الأول، وفي (الأعمال الكاملة) الأجزاء ١ ـ٢ ـ٣ ـ٤ ـ٢٠.

علماً يميز ويحلل! وفقرة لا يلزمها تعليق، وردت في خطاب إنجلز في تأبين ماركس: «اكتشف ماركس قانون تطور التاريخ الإنساني، حقيقة بسيطة، أخفتها حتى الآن أعشاب الايديولوجيا الكثيفة...»[٦٨]، وعلى هذا المنوال وفي اتساق مضطرد منهجياً ونظرياً، تعامل ماركس وإنجلز مع مصطلح الايديولوجيا.

ففي مؤلفهما (الايديولوجيا الألمانية) أسسا طريقتهما في استنباط علاقة الوعي وأشكاله المتنوعة بالقاعدة الاجتماعية، عبر الملاحظة والدراسة العيانية في كل حالة، دون تخمين أو غموض مبهم؛ وصاغا المفهوم المادي للتاريخ في مواجهة: «المفهوم الايديولوجي للفلسفة الألمانية...»، حسب تعبير ماركس فيما بعد، حيث كانت الايديولوجيا في مجملها ـ المانية وغير المانية ـ تختزل تاريخ الإنسان إما في مفهوم شائه لذلك التاريخ، أو تعمد إلى تجريده تجريداً خالصاً. وطرحا في هذا المؤلف أيضاً استنتاجهما ـ الذي قد يفسر لاحقاً الخلط الذي شاب المصطلح وأضفى عليه قسراً وزيفاً صفة العلم ـ بأن كل طبقة جديدة تفرض نفسها محل طبقة كانت تحكم قبلها، تضطر، ولا لشيء سوى تحقيق هدفها، أن تصوّر مصلحتها على أنها المصلحة العامة، المشتركة، لكل أفراد المجتمع، فتضفي على أفكارها طابع الشمول، وتصورها على أنها الأفكار الوحيدة المعقولة، وذات المصداقية الشاملة. وفي سياق هذا الاستنتاج أشارا إلى ما يميز مهمة الفلاسفة والمفكرين عن مهمة الايديولوجيين الذين يصوغون ويشكلون أوهام الطبقة عن ذاتها ويصورون مصلحتها على أنها المصلحة العامة، ويلصقون بأفكارها سمة الشمول والمعقولية...

---

(٦٨) Ibid, P.429.

قد تثار ملاحظة مؤادها أن مؤلف (الايديولوجيا الألمانية)، بوصفه أول طرح شامل للمفهوم المادي للتاريخ، حوى في بعض فقراته صياغات مختلة وغير مكتملة لفكرة أو مفهوم - مثال علاقات التواصل أو التعامل التي تطورت في المؤلفات اللاحقة إلى علاقات الانتاج... وهذا صحيح. لكن مصطلح الايديولوجيا بقي على حاله، ولم يتبدل استخدامه، ولم يتحول إلى علم أو ذي طابع علمي، بل ازداد وضوحاً كوعي زائف، أحادي الجانب، لا يستوعب الواقع الاجتماعي في شمول، ويتداخل مع الوعي الموروث، ومؤثرات الوعي السائد في الفترة التاريخية المعينة... وهذا ما يزداد وضوحه جلاءً بالشواهد التالية:

● انتقد إنجلز قصور فلسفة التاريخ كما عبر عنها هيجل، الذي أكد أن الدوافع المباشرة المحركة للقادة والأبطال صانعي التاريخ، ليست الأسباب الأساسية لأحداث التاريخ، إذ تكمن خلفها دوافع أكبر يتوجب اكتشافها. ويقول إنجلز في انتقاده لفلسفة تاريخ هيجل: «لكنها لا تبحث عن تلك الدوافع في التاريخ نفسه، بل تستوردها من خارج، من الأيديولوجيا الفلسفية وتسربها للتاريخ»[٦٩]. ثم يواصل إنجلز تحليله فيتناول الدوافع التي تحرك الجماهير وقادتها، وانعكاس تلك الدوافع بصورة واضحة أو غير واضحة، مباشرة أو غير مباشرة في أشكال ايديولوجية أو ربما أشكال مفخمة مبجّلة.

● يواصل إنجلز مؤكداً أن الايديولوجيا، ما أن تنشأ، تتطور في صلة وثيقة مع مجمل المفاهيم المعطاة وتواصل تطورها، وإلا لما كانت ايديولوجيا، فهي تتعامل مع الأفكار وكأنها كينونات مستقلة

(٦٩) Ibid, P.613.

تتطور باستقلال ذاتي، وخاضعة لقوانينها الخاصة وحسب. أما حقيقة أن الظروف المادية التي يعيشها أولئك الأشخاص الذين تتشكل هذه الأفكار في أذهانهم، هي التي تقرر في نهاية الأمر مجرى ذلك التشكل، فإن تلك الحقيقة تبقى بالضرورة غير مُدرَكة لأولئك الأشخاص، إذ أنهم لو أدركوها لكان ذلك بمثابة النهاية لكل الايديولوجيا.

● في رسالة إنجلز إلى شميدت (٢٧ / ١٠ / ١٨٩٠) يصف «الوضع المقلوب رأساً على عقب، الناشىء عن تعامل رجل القانون مع المبادىء الحقوقية كفرضيات مسبقة تمثل الأصل للعلاقات الاقتصادية وليس مجرد التعبير عنها، وأنه طالما ظل هذا التعامل غير مُدرَك، فهو نظرة عامة ايديولوجية»[٧٠].

● ويواصل إنجلز في رسالته إلى ميهرنج (١٨٩٣/٧/١٤) فيقول: «ان الايديولوجيا عملية ذهنية، ينجزها مفكر ما بوعي، لكن بوعي زائف. وتبقى حقيقة القوى المحركة التي تدفعه، مجهولة بالنسبة له، وإلا لما كانت عملية ذهنية ايديولوجية»[٧١].

مع ف. أ. لينين بدأ التداخل والخلط بين مصطلح الايديولوجيا والنظرية، دون مسوّغ أو تعليل يبيح التداخل والتطابق أو يبرره نظرياً. وأصبح هذا الخلط والتداخل، بقصد أو بغيره، مدخلاً فيما بعد لإحلال الايديولوجية محل النظرية، وسيادة الأحكام الايديولوجية، بديلاً عن الأحكام المستندة إلى الدراسة والملاحظة ووفق المنهج الديالكتيكي، والخاضعة لمحك الممارسة ـ شأن

---

(٧٠) Ibid, P.687.

(٧١) Ibid, P.689.

الأحكام النظرية خصوصاً والأحكام العلمية عموماً. ولهذا يظل تعامل ماركس وإنجلز مع مصطلح الايديولوجيا وأسلوبهما في استخدامه، هو التعامل الصحيح والاستخدام المناسب.

تتزاحم نماذج وأمثلة التداخل والخلط منذ مؤلفات لينين الأولى. لكن أوسعها انتشاراً هي الصياغات الواردة في مؤلفه: (ما العمل؟[٧٢] ١٩٠٢ - ١٩٠٣).

* يستشهد لينين بفكرة إنجلز عن الميادين أو المجالات الثلاثة لصراع الطبقة العاملة: الاقتصادي، السياسي، النظري.
* يصوغ لينين مبدأه النظري المنهجي: لا حركة ثورية بدون نظرية ثورية.
* يؤسس لينين استنتاجه النظري الهام عن أن الحركة العمالية لا تفرز بجهدها الخاص سوى وعي نقابي وحسب، ويدعم استنتاجه بفقرة من كاوتسكي - ذي الوزن والنفوذ في الحركة الاشتراكية في ذلك الوقت - يقول فيها إن حركة الطبقة العاملة والفكر الاشتراكي ينشآن جنباً إلى جنب - متجاورين لا ممتزجين - وأن لكل منهما ظروف نشأته الخاصة والمختلفة، ولا يتولد أحدهما عن الآخر. فالوعي الاشتراكي أو الفكر الاشتراكي ينشأ على قاعدة المعرفة العلمية العميقة، ثم يدخل هذا الوعي إلى صفوف الطبقة العاملة من خارجها. ويستكمل لينين استنتاجه بتأكيد خطأ من يتصورون أن الحركة العمالية يمكن أن تصل تلقائياً للوعي الاشتراكي، وبناء عليه تأكيد أهمية وضرورة دور الحزب السياسي للطبقة العاملة، ومهمة ودور ذلك

---

(٧٢) V.I\ Lenin: Collected Works, Progress, Moscow, 1986. Vol 5, P. 369, 371, 375, 383.

الحزب في إدخال الوعي الاشتراكي لصفوف الطبقة.

* وفي غمرة صراع لينين دفاعاً عن مبدأ ضرورة الحزب للطبقة العاملة، ومهمة الحزب في نشر الوعي الاشتراكي وسط الطبقة، باعتبار أن الطبقة العاملة لا تفرز وعياً غير الوعي النقابي، ولن تصل تلقائياً للوعي الاشتراكي، في غمرة هذا الصراع، صاغ لينين فكرته الشهيرة: إما ايديولوجيا برجوازية أو ايديولوجيا اشتراكية، لأن الإنسانية لم تخلق ايديولوجيا ثالثة.

هكذا بدأ التداخل والخلط: ايديولوجيا برجوازية، أو ايديولوجيا اشتراكية! فإذا كان المقصود بالايديولوجيا البرجوازية مجمل الأفكار السائدة وأشكال الوعي السائد في المجتمع الرأسمالي حيث السيادة للبرجوازية، وكل طبقة سائدة تسود بالضرورة أفكارها وتصوراتها المعبرة عن معالمها، فإن المقابل لها في الجانب الآخر، هو ايديولوجيا الطبقة العاملة بأفكارها وأشكال وعيها كطبقة مضطهدة مستغَلة - ولا تخرج أفكارها وأشكال وعيها عن الوعي النقابي - أي دوافعها الطبقية الغريزية والعفوية التي تدفعها للاحتجاج والاضراب لانتزاع حقوقها وتحسين أوضاعها في إطار النظام الرأسمالي وسيادة البرجوازية. وهذا وعي تلقائي توصلت إليه الطبقة العاملة قبل أن يتبلور الفكر الاشتراكي أو تتكون الأحزاب الاشتراكية، ودورها في نقل الوعي الاشتراكي للحركة العمالية لتدرك دورها السياسي، وجوهر الاستغلال الرأسمالي، وحتمية الثورة، وآفاق نظام اشتراكي جديد.... وتواصل التداخل ليشكل الصيغة الإطلاقية التي تحتمل أكثر من تفسير، أي كون الإنسانية لم تخلق ايديولوجية ثالثة. فقد يصح التجريد العام عن أنه في صراع البرجوازية والطبقة العاملة بوصفهما الطبقتين الأساسيتين في

المجتمع الرأسمالي المتطور، تدور المعركة في مسارها العام بحيث يحسم الأمر في النهاية لهذه الايديولوجية أو تلك. لكن في واقع المجتمعات، خلقت الإنسانية أكثر من ايديولوجية ثالثة، وبذل لينين جهداً ووقتاً غير قليل في التعرف على تلك الايديولوجيات والصراع ضدها: ايديولوجيا الإقطاع وشبه الإقطاع، ايديولوجيا البرجوازية الصغيرة وشرائحها وفئاتها وجماعاتها.... إلخ. وامتد التداخل والخلط لفكرة إنجلز، وأسلوبه السليم المتسق في استخدام المصطلح، فأصبحت مجالات وميادين صراع الطبقة العاملة، الاقتصادي، السياسي، الايديولوجي، بعد أن كانت النظري في فكرة إنجلز!

وعلى خطى لينين اتخذ الخلط والتداخل طابعاً «علمياً» في الأدبيات السوفييتية، الرسمية وغير الرسمية، إلا ما ندر، كما يتجلى في الأمثلة التالية:

● في المقدمة للأعمال الكاملة لماركس وإنجلز، ترد الفقرات التالية: «الأعمال كيان متكامل لوجهة نظر فلسفية اقتصادية سياسية اجتماعية... ايديولوجيا الشيوعية... تسليح الطبقة العاملة بالايديولوجيا العلمية...».

● وفي القاموس الفلسفي، تعريف الايديولوجيا: «نسق آراء وأفكار سياسية وقانونية وأخلاقية وجمالية ودينية وفلسفية... الايديولوجيا جزء من البناء الفوقي... وقد تكون الايديولوجيا علمية أو غير علمية، انعكاساً زائفاً أو صادقاً للواقع. فمصالح الطبقات الرجعية تغذي ايديولوجيا زائفة. بينما مصالح الطبقات التقدمية الثورية تساعد على تشكيل ايديولوجيا علمية... الماركسية اللينينية ايديولوجيا علمية حقاً...»

● يتبنى عالما الفلسفة، الأكاديميان: اويزرمان، وبوغومولوف، التعريف الذي صاغه العالم فيدوسييف: «نعني بالايديولوجيا منظومة مفاهيم معممة عن الكون في شموله وعن العمليات الطبيعية والاجتماعية فيه، وعن موقف الإنسان تجاه الواقع المحيط...»[٧٣].

● وفي تعريف أ. راكيتوف، الايديولوجيا: «مجمل المذاهب والنظريات والتقييمات المتعلقة بظاهرات شؤون المجتمع، منطلقة من وجهة نظر طبقة ما، تعبر عن مصالحها وأهدافها الأساسية، وتهدف إلى تدعيم موقعها الاجتماعي...»[٧٤].

● يقدم ك. نكلاييف رؤية مغايرة نسبياً في تعريف الايديولوجيا وفي تفسير أسباب استخدام لينين للمصطلح بتداخل وخلط مع النظرية: «السمة المميزة للايديولوجيا تكمن في أنها توحد مفاهيم حول الطبيعة والمجتمع والفرد في كل واحد... أما كيف توحدها فذلك أمر آخر، إذ ليس من الضروري أن يتم التوحيد بأسلوب علمي...» وينفي نكلاييف عن الايديولوجيا أن تكون نظرة عامة للكون، لكنها تعتمد على هذه النظرة الكونية أو تلك... أما تفسيره للخلط والتداخل، فمرده برأيه إلى ما استجد من ظروف مواتية لنشر الفكر الماركسي والوعي الاشتراكي على نطاق واسع،

---

(٧٣) T.I.Oirzerman : Bogomolov: Principles of the theory of historical process in philosophy, progress: Moscow: 1987, P. 42 - 43.

(٧٤) A.Rakitov: Principles of philosophy: «Progress, Moscow, 1989, p. 16 - 17.

وحدة الصراع الاجتماعي والفكري. . . وهذا تبرير أكثر منه تفسيراً أو حجة[٧٥].

● في الوثيقة البرامجية الصادرة عن المؤتمر الثامن والعشرين للحزب الشيوعي السوفييتي (يوليو ١٩٩٠) تمايز واضح بين مصطلح الايديولوجيا والنظرية، مضمن في مهام نشاط الحزب في الجبهة النظرية، والجبهة الايديولوجية: «في الجبهة النظرية: تأسيساً على التحليل العلمي للمؤشرات الموضوعية للتطور الاجتماعي، والتقدير النظري لآفاق ذلك التطور، مع الأخذ بعين الاعتبار مصالح الجماعات الاجتماعية المختلفة، يصوغ الحزب استراتيجية وتكتيك تجديد الاشتراكية إلى جانب البرامج الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وغيرها». . . «في الجبهة الايديولوجية، يدافع الحزب عن نظرته العامة للكون، وقيمه الأخلاقية، وبشر بأهداف وسياسات برامجه، وبجذب المواطنين إلى جانبه وإلى صفوفه».

خلاصة القول:

● نشأ مصطلح الايديولوجيا على يد دوتراس في القرن التاسع عشر بمضمون دلالات قيّدها من نحته، وأضفى عليه بعض معاصريه ومن أتى بعده مضامين ودلالات فيها المتقارب وفيها المتباعد، فيها الموجب وفيها السالب.

● تعامل ماركس وإنجلز، كغيرهما من مفكري ذلك العصر، مع المصطلح كما هو، وبالمعنى والدلالالة المتعارف عليهما، وفي

---

(٧٥) K.Nikolayev: Enoof ideology: novosti Moscow, 1990, P.29 - 30.

نسق الفلسفة أو النظرية التي ينطلق منها كل مفكر. أما الحكم على صحة تعامل واستخدام ماركس وانجلز أو أي مفكر آخر للمصطلح، فلا يتأسس على حيثيات ومقدمات معطاة مسبقة، أو على تعصب مذهبي، إنما على إخضاعه وامتحانه واختباره وفق المواصفات والمعايير الموضوعية، المنهجية العامة، وتلك الخاصة بكل علم حسب طبيعة ودائرة بحثه. . . . وعلى ذات المواصفات والمعايير يستند الاستنتاج حول التداخل والخلط في تعامل لينين واستخدامه للمصطلح - وليس للمفاضلة نزعة إرادية ذاتية.

وارد أن ينشأ في مسار الفكر، مصطلح أو مفهوم أو مقولة بمضمون ودلالة معينة، في علوم دقيقة أو اجتماعية، ثم تكتسب مضموناً مغايراً ودلالات جديدة. وقد يستعين مفكر، ويستعير مفكر آخر مصطلحاً أو مفهوماً ويضفي عليه دلالات بعينها أو يوظفه توظيفاً قاصداً، بغرض تركيب وإنتاج معرفة جديدة، معرفة مضافة - ويشرح، بالطبع، ويسوّغ لماذا وكيف. وليس مستبعداً أن تتباين وتتنوع مقاصد استخدام مصطلح ما أو مفهوم ما، من علم لآخر، من لغة لأخرى - مثال مفهوم Praxis. لكن هذا يختلف عن التداخل والخلط. وهذه قضية لا تفيد معها المبارزة بالنصوص. فالنصوص ذاتها كتلخيص أو تعميم لحقيقة أو ظاهرة موضوعية، يجب أن تخضع للتحليل والتقييم بالمواصفات والمعايير الموضوعية. فالواقع الموضوعي يتغير، يتجدد، وأحياناً ينتكس، فتتغير وتتجدد، وأحياناً تراجع ذاتها، الأفكار التي تعبر عن ذلك الواقع. أما المبارزة بالنصوص، فإنها عقيمة، لا تِبرِقُ معرفة جديدة، إنما تنثر شظايا هوامش وإعادة صياغة في حلبة النصوص - لا تبارحها، ولا تضيف إليها.

على أن المقتطفات المستقاة من الأدبيات السوفييتية، كمشتقات عن لينين، تتباين في مداخل التعامل مع المصطلح - بعضها يعتبر الماركسية، كفلسفة، كوجهة نظر فلسفية اقتصادية سياسية اجتماعية شاملة، هي ايديولوجيا الشيوعية، والايديولوجيا العلمية فوق ذلك! وهذه مفارقة منطقية خاطئة في مقدماتها ونتائجها. فربما اقتربت من الصواب، من العقل والعقلانية، لو أنها اعتبرت الماركسية هي التعبير العلمي، عن تصورات وأفكار وأحاسيس وأحلام وأوهام وتطلعات الطبقة العاملة عن ذاتها، عن وعيها بذاتها، وأن التعبير العلمي يتجاوز محدودية عناصر وعوامل الزيف في ذلك الوعي الذاتي العفوي التلقائي: المشوب بالشائه من الوعي السائد والموروث!. ويقدم القاموس الفلسفي، صورة ركيكة مهتزة تخلط بين الايديولوجيا والفلسفة. ثم يسرد ما يعتبره مكونات الايديولوجيا، فإذا بها مجمل التركيب العلوي Super Structure - وليته استقر على اعتبار الايديولوجيا هي مجمل التركيب العلوي، لكان أقرب إلى معنى المصطلح، لكنه عاد واعتبرها جزءاً من التركيب العلوي، دون أن يوضح الجزء المتبقي. ثم واصل اضطرابه فزج بالمصطلح في ثنائية هو في غنى عنها، بقوله: قد تكون انعكاساً صادقاً أو زائفاً للواقع حسب مصالح الطبقات، فهو وعي زائف عبر موشور مصالح الطبقات الرجعية، وهو انعكاس صادق، يساعد على تشكيل ايديولوجية علمية، عبر موشورالطبقات الثورية التقدمية. ! ومع اهتزاز صيغة تعريف الايديولوجيا، تهتز مصداقية القاموس الفلسفي وجدواه العلمية -. . . لا جديد في تعريف فيدوسييف الذي يتبناه أويزرمان وبوغومولوف - رغم وزن العلماء الثلاثة في الفلسفة والعلوم الاجتماعية السوفييتية - فالتعريف يطابق بين الايديولوجيا والفلسفة. . . على أن هناك بعض لحظات مغايرة في تعريف

راكيتوف وتعريف نكلاييف ـ إذ يدخل الأول وجهة نظر طبقة ما في تشكيل الايديولوجيا، وينفي الثاني عنها صفة النظرة الكونية الشاملة، ينفي عنها صفة الفلسفة، ويثبت احتمال أن لا توحد المفاهيم بطريقة علمية ـ أي ان صفة العلمية ليست ملازمة للايديولوجيا... ومن لحظات مغايرة إلى تمايز واضح بين النظرية ومصطلح الايديولوجيا في الوثيقة البرامجية للحزب في المؤتمر. وهذا اقتراب من التعامل السليم مع المصطلح كما استخدمه ماركس وإنجلز، وإن صاغته الوثيقة في صيغة أقرب إلى مفهوم «الدعوة» في الفكر العربي الإسلامي ـ الدعوة بشقيها: السياسي الدعائي لإقناع المواطنين بما يطرحه الحزب، وشقها الحركي التنظيمي لتحشيد المواطنين وتجنيد أعضاء جدد... وبذلك تستعيد المفاهيم والمصطلحات دلالتها في إحدى الوثائق الرسمية السوفييتية مؤخراً: فللحزب فلسفة أو نظرة عامة للكون، وله نظرية كدليل ومرشد، وله دعوة يبشر بها.

رغم الاقتراب والتباين، يتبلور تعامل خاص مع مصطلح الايديولوجيا في الأدبيات السوفييتية استمدته من التداخل والخلط عند لينين. وهو شبيه بتعامل آخر بدأ مع لينين وساد الأدبيات السوفييتية، ألا وهو مفهوم «حزبية الفلسفة»، بعد دلالته العامة عند هيجل الذي استخدمه بمعنى انحياز الفلسفة ـ /Partiality impartiality ـ وشرح هيجل استخدامه بمثالين: القاضي والمؤرخ. فالقاضي عموماً محايد بين طرفي الخصومة، أو طرفي التناقض فلسفياً ـ لكنه منحاز للحق والعدل، ويصدر حكمه في فض الخصومة أوحل التناقض منحازاً للحق وللعدل. والمؤرخ المحايد، الذي يعتبر نفسه في موقع التلقي البحت، ليس

سلبياً عندما يبدأ ممارسة قدراته الفكرية، فهو يأتي ومعه مقولاته ومفاهيمه ويرى الظاهرات من خلالها كوسائط.

ربما كان لإضفاء صيغة العلم قسراً على الايديولوجيا، وإحلالها محل النظرية، وشحنها بوظيفة تبشيرية، قسط وافر من تشكيل ما يسمى بالنظرة الإزدرائية للايديولوجيا واحتجاج أي مفكر جاد إذا ما وُصف بالإيديولوجي، صرف النظر عن انتمائه الفلسفي. ولا يخرج من هذا الطريق ذي الاتجاه الواحد، إلا بالعودة للمعنى الذي حمله المصطلح منذ نشأته، وإلغاء طرفي المعادلة المتفجرة، التبشير ـ الازدراء، كيما تتسق دلالات المفاهيم والمقولات والمصطلحات.

في هذه الوجهة، كان أحد المبادرين، المفكر الفرنسي لويس ألتوسير في مؤلفاته ـ المترجمة للإنجليزية ـ (من أجل ماركس) و(قراءة ثانية لرأس المال) و(لينين والفلسفة).

● يقول ألتوسير: «ليس وارداً هنا صوغ تعريف متكامل للايديولوجيا، إنما مجرد مشروع تعريف». ثم يرسم الخطوط العامة لذلك المشروع في نسق صارم المنطق من المزاعم والأخيلة والتصورات والأساطير والأفكار والمفاهيم ـ حسب الظروف ـ ذات وجود تاريخي وذات دور تاريخي في مجتمع ما... تتمايز الايديولوجيا عن العلم بأن وظيفتها السياسية الاجتماعية تفوق وظيفتها النظرية(٧٦).

● ويطرح د. هـ. روبنز رؤيته: «الايديولوجيا نسيج للمعتقدات

---

(٧٦) L.Altusser: For Marx, Penguine university Books: 1969, P.231.

التي تختص بالإنسان والمجتمع، يكتسبها الأفراد بوسائل شتى، وسائل طبيعية عادية حيث يتبدى الواقع كما تصوره الايديولوجيا، أو بوسائل مصطنعة، كالدعوة وترسيخ تلك المعتقدات بآليات اجتماعية متنوعة»[٧٧].

● وباستيعاب عميق واثق للمصطلحات والمفاهيم والمقولات، يتعامل محمود أمين العالم مع الايديولوجيا، الفلسفة، النظرية، الثقافة، المعرفة... فيقول: «وفي أشد المعارف العلمية دقة وموضوعية، قد نجد عناصر ايديولوجية يسعى العلم دائماً في تطوره إلى التخلص منها أو تحديدها حسابياً على الأقل. والايديولوجيا بدورها لا تحقق مصداقيتها أو فاعليتها المعنوية بغير الاستناد إلى أساس معرفي، وذلك بتوظيفها الحقائق والمنجزات المعرفية توظيفاً يضمن لها المصداقية والمشروعية، ولهذا ما أكثر المعارك الايديولوجية المحتدمة حول تفسير نتائج العلوم الطبيعية»[٧٨].

● ومن منطلق سوسيولوجيا المعرفة، وتأصيل الفكر العربي في شقه المعرفي، يتعامل د. محمد عابد الجابريّ مع المصطلح من زاوية وظيفته وتوظيفه في الحركة السياسية، فيرى أن للمادية التاريخية جانباً ايديولوجياً وجانباً نظرياً، ويتمثل الجانب الأول في

---

(٧٧) D.H. Rubins: Marxism Matterialism: Haroester, 1979: P. 112

(٧٨) العالم: (مفاهيم وقضايا) ص ٣١ ـ ويورد في الهوامش مثال مفاهيم الزمان والمكان والأثير في فيزياء نيوتن التي تمتلىء بدلالات تشبهية إنسانية ولاهوتية. ويورد في مكان آخر أثر اكتشاف غاليليو لدوران الأرض حول الشمس في هزّ نسق البنية الاجتماعية وسلطة الكنيسة أكثر مما هزَّ نظرية الفلك البطلمية.

الطابع الشمولي الذي يضفيه «المناضل» على مقولاتها وقوانينها بهدف تعبئة «مخيال» المضطهدين عموماً، وتجنيد وعي الطبقة العاملة خصوصاً. أما الجانب النظري العلمي فيتمثل في المنهج الذي اعتمده ماركس في تحليل بنية المجتمع الأوربي في القرن التاسع عشر. ثم يشبّه د. الجابري الايديولوجيا بالعقيدة، في دلالات تعريفه للعقيدة: «لا نقصد بالعقيدة مضموناً معيناً، سواء كان على شكل دين موصى به، أو على شكل ايديولوجيا يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد أولاً وأخيراً مفعولهما على صعيد الاعتقاد أو التمذهب». ويواصل د. الجابري شرح التشبيه، فيرى أن الايديولوجيات كالعقائد تعتمد «البيان» وقلّما تعتمد البرهان، باعتبار أن العقل السياسي منذ أرسطو يقوم على الاعتقاد ولا يقوم على البرهان. وفي هذا التعريف الذي يقترب من «الدعوة»، تبدو الايديولوجيا وكأنها من إنتاج «المناضل» يضيفها على مقولات وقوانين المادية التاريخية بقصد التعبئة، وليست تصورات وأفكار وأوهام وأحلام المضطهدين والعمال، قبل المادية التاريخية وبعدها، ومستقلة عنها، يستدعيها ويستثيرها «المناضل» ببيانه الإثاري الدعائي، الذي قد يحتوي على قدر أو آخر من المنهج، من العلم، وقد يكون عاطلاً عن أي قدر منه، فلا يرتقي عن مستوى تلك التصورات والأوهام والأحلام، فيذهب بيانه أدراج الرياح حالما تهدأ عاصفة الحماس العاطفي، الحماس الايديولوجي الذي أثاره. على أن د. جابري يشير ضمناً إلى الأصل الموضوعي لمنشأ الايديولوجيا عندما يعالج ايديولوجيا القبيلة: «فايديولوجيا القبيلة ايديولوجيا جبرية بطبيعتها. ذلك لأن ما يجعل من القبيلة قبيلة، وليس جماعة فقط، هو ذوبان الأفراد فيها. إنهم لا يعبرون عن إرادتهم، بل عن إرادتها. . . . إن الفرد في القبيلة لا يتصور أنه

مسؤول كفرد عما يفعل، لسبب بسيط هو أنه يصدر في أفعاله عن مخيال القبيلة»[٧٩].

من أخطر معضلات مصطلح الايديولوجيا التي عالجها مروّة في بحثه: ارتباطها بالسلطة السياسية، بجهاز الدولة، ومؤسساته المعنية بالايديولوجيا ـ بالتعبير المعاصر. وقد تابع مروّة هذه المعضلة في مسارها العام، وفي مفاصل أزماتها، مثل تبني الخليفة المأمون لفكر المعتزلة، ثم تبني الخليفة المتوكل لفكر الأشاعرة، وما حاق بالفريقين وبالفكر عموماً من محن وإحَن. ومن محصلة المتابعة توصل إلى الاستنتاج: «هذه الدولة بحكم كونها ممثلة لدين الوحي الإلهي جعلت لنفسها الحق في أن تكون لها السلطة على أفكار الناس، وعلى طرق تحصيلهم المعرفة، وبل ولها السلطة حتى على اختيارهم نوع المعرفة»[٨٠]. ولعل أفضل تفسير وحل في آن معاً،

(٧٩) د. محمد عابد الجابري (العقل السياسي العربي) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠، ص ٥٠ ـ ٥١، ص ٢٥٩ ـ ٦٢٠ ـ توفّق د. الجابري في انتقاء مصطلح مخيال.. ص ١٤ ـ ١٥. وبمواصلة هذا الجهد قد يتم الاقتراب من المعادل العربي لمصطلح الايديولوجيا. فالجابري يفسر المخيال الاجتماعي بأنه «عبارة عن شبكة من الرموز والمعايير يتم فيها وبها تأويل الأشياء والظواهر، فهو كالمنظار نرى من خلاله حقيقة، أي نعطيها معنى».

(٨٠) نزعات: جـ ٢، ص ٢٠١ ـ لهذه الظاهرة في الفكر العربي الإسلامي تجليات سابقة للأمويين والعباسيين وأخرى لاحقة. ففي عهد الخليفة الراشد الثالث عمر بن الخطاب ـ ر ـ كتب إليه بعد معركة القادسية سعد بن أبي وقاص حسبما يروي ابن خلدون (المقدمة) دار الجيل بيروت ـ ص ٥٣٠ ـ ٥٣١، ليستأذنه في شأن كتب علوم فارس وتنقيلها للمسلمين، فرد عليه الخليفة أن أطرحوها في الماء فإن يكن ما =

لهذه المعضلة قديماً وحديثاً: ما قدمه ابن خلدون عن دور «العصبية والدعوة» في تأسيس المُلك، تأسيس الدولة. وهو الأفضل لأنـه أكثر مصداقية من أي تفسير نمطي تسـطيحي معاصـر، يتمنطق بـالعلمية والموضوعية، فينقطع طريق العقل نحو المعرفة الحسية والعقليـة ـ عبر الملاحظة والدراسة العينية دون تأمل غـامض مبهم أو تخمين ـ بمسلمات علاقات الإنتاج الإقطاعية السائدة في تلك الدولة وبنيتهـا الفوقية وايديولوجيتها الدينية. . . . إلخ[٨١].

فهذه الدولة بكامـل سلطانها وحقهـا في المعرفـة ما زالت مقيمـة في المجتمع العربي الإسـلامي، وبصلاحيـات مستجدة، مـع تعدد وتباين علاقات الإنتاج السائدة: إقـطاعية وشبـه إقطاع، وهجين مـع

= فيها هدى فقد هدانـا الله بأهـدى منه، وإن يكن ضـلالاً فقد كفـانا الله. فطرحوهـا في الماء أو في النـار. . . وبعد مضي اثني عشـر قرنـاً، خلال عهـد الـدولـة المهـدية في الـسـودان ١٨٨٢ ـ ١٨٨٩ كتب المجـاهـد الأنصـاري مـساعـد قيدوم من شـرق الـسـودان إلى الخليفـة عبـد الله في أمدرمان: «تحصلنـا على كتـاب الصواعـق المحرقـة في الرد على أهـل البدع والزنـدقة. . . ومـا دام لا رشد لنـا في شيء والقدوم على شيء إلا بعـد صـدور الإذن. . . نبعثـه. . . بـلا اطلاع منا أو غيـرنـا عليــه. . .» د. محمد ابراهيم. . ابو سليم: (الحركة الفكرية في المهديـة). . . دار الوثائق المركزية: الخرطوم.

(٨١) خصصت هذه المعضلة لمعالجة من منطلقات متباينة في أعمال مفكـرين وبحـاثة: نـديم البيطار، (الايـديولـوجية الثـوريـة) ـ عبـدالله العـروي، (الايديولوجيا العربية مفهوم الايديـولوجيـا) ـ ياسين الحـافظ، (الهزيمـة والايديولوجيا المهـزومة) وقـد شحن كل منهم الايـديولـوجيا كمصـطلح ومفهـوم بوظيفـة ودلالة تتـطلب دراسة قـائمة بـذاتها في سيـاق الاجتهـاد المعاصر لصياغة فلسفية عربية إسلامية.

أنماط رأسمالية، من رأسمالية دولة إلى مبادرة فردية إلى احتكارات عملاقة عابرة للقارات وللزمن أيضاً. . . وهذه الدولة بكامل سلطانها وحقها في المعرفة وبصلاحيات مستجدة مقيمة في بلدان ذات نظام رأسمالي صرف ومتقدم. وهذه الدولة بكامل سلطانها وحقها في المعرفة ـ مصادر وطرق تحصيل، قراءة أو سماعاً أو مشاهدة ـ تقيم في أكثر من بلد في العالم المعاصر وتعلن أنها دولة من نوع جديد تبني علاقات إنتاج اشتراكية ومجتمعاً اشتراكياً.

فالمعضلة، إذن، ليست «إنجازاً» متفرّداً» للفكر العربي الإسلامي، إنها معضلة الإنسانية المعاصرة، ومعضلة في دائرة بحث ومنهج للفلسفة العربية الإسلامية في عالم اليوم.

الفهرس